د/ جميل موسى النجار

دراسات فى فلسفة التاريخ النقدية

مكتبة مدبولى

دراسات فى
فلسفة التاريخ النقدية

تبحث فلسفة التاريخ النقدية فى التركيب المنطقى للمعرفة التأريخية الخاصة بعلم التاريخ، وهى تسعى بهذا المعنى إلى تمحيص منهج البحث التاريخى من حيث أدواته المنطقية وأدلته العقلية، وتقويمه للوصول إلى سبل تحقيق دراسات جادة تستطيع بلوغ حقائق وقائع الماضى بأتباع منهج علمى قادر على الوصول إلى هذا الهدف. وبذلك تؤدى فلسفة التاريخ النقدية الوظيفة نفسها التى تؤديها فلسفة العلم. وعلى الرغم من أن مواضيع هذا الكتاب تهم المتخصصين فيها فى المقام الأول، فإن غير هؤلاء سيجدون فيه معلومات طريفة نافعة ومتعا ذهنية شتى تتمثل فى رؤى فلسفية أو مفارقات ومقارنات فكرية أو تحليلات لأمثلة تاريخية أو سواها مما لا يعسر استيعابه والإفادة منه.

MADBOULY BOOKSHOP مكتبة مدبولى

6 Talat harb SQ. Tel:25756421 ٦ ميدان طلعت حرب- القاهرة - ت : ٢٥٧٥٦٤٢١

www.madboulybooks.com - info@madboulybooks.com

دراسات في

فلسفة التاريخ النقدية

النجار ، جميل موسى .
دراسات في فلسفة التاريخ النقدية / تأليف : جميل موسى النجار .ـــ
ط١ .ـــ القاهرة : مكتبة مدبولي ، ٢٠١١ م.
٢٧٢ ص ؛ ١٧ × ٢٤ سم .
تدمك : 4 ـــ 875 ـــ 208 ـــ 977 ـــ 978
١ ـــ التاريخ - فلسفة
أ ـــ العنوان .
ديوى ٩٠١
رقم الإيداع : ٢٠٧٦٠ - ٢٠١٠م

مكتبة مدبولي
٦ ميدان طلعت حرب - القاهرة
ت : ٢٥٧٥٦٤٢١ - فاكس : ٢٥٧٥٢٨٥٤
الموقع الإلكتروني : www.madboulybooks.com
البريد الإلكتروني : Info@madboulybooks.com

الإخراج الداخلي : مكتب النصر - تليفون : ٠١١٤١٠١٣٣٢

دراسات في
فلسفة التاريخ النقدية

تأليف
د / جميل موسى النجار

الناشر
مكتبة مدبولي
2011

المقـــدمة

تبحث فلسفة التاريخ النقدية في التركيب المنطقي للمعرفة التاريخية الخاصة بعلم التاريخ[1]. وهي بهذا المعنى تسعى إلى تمحيص منهج البحث التاريخي الذي يعتمده المؤرخون من حيث أدواته المنطقية وأدلته العقلية التي تدخل في عمليتي التحليل والتركيب، وهما العمليتان الرئيستان لهذا المنهج، وما تتضمنانه من تفرعات متعددة. وهي لا تهدف إلى تمحيص المنهج فحسب، بل إلى تقويمه والتماس سبل تحقيق دراسات قويمة تستطيع بلوغ حقائق الوقائع التي طوى صفحتها الماضي من خلال منهج علمي قادر على تحقيق هذا الغرض. وتشبه فلسفة التاريخ النقدية في وظيفتها فلسفة العلم، ذلك أن كلتيهما تقومان بالدور نفسه لمناهج البحث، سواء لمنهج البحث في التاريخ أو علوم الطبيعة، بتمحيصها تمحيصاً نقدياً وتقويمها وتوضيح ما يتعلق بها من مشاكل عامة لا يعرض لمعالجتها العلم أو التاريخ[2].

وقد عدّ بعض الفلاسفة أن هذه الوظيفة لفلسفة التاريخ النقدية هي مسوغ لوحدها في تشكل موضوع (فلسفة التاريخ) عموماً بشقيها النقدي والتأملي[3]، كموضوع معرفي (ابستمولوجي) ذي علاقة في الوقت نفسه بالفلسفة التأملية للتاريخ والتي تدعى أيضاً بفلسفة التاريخ النظرية. فالتاريخ له في واقع الأمر فلسفتان: نقدية وتأملية، أولاهما ما تعرضنا لتوضيح مفهومها في الأسطر السابقة،

---

(١) ينظر: بدوي، عبد الرحمن (الدكتور)، موسوعة الفلسفة، ج٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٤، ص٦٤.

(٢) ينظر: الطويل، توفيق (الدكتور)، أسس الفلسفة، ط١١، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٩٠، ص٩٢-٩٣.

(٣) نفسه، ص٩٣.

أما التأملية فلها نظريات معروفة توصل لها أصحابها، وهم فلاسفة غالباً، من خلال تتبعهم لطبيعة مسيرة وقائع التاريخ العام، وهي نظريات يستشرف بها المستقبل بالاستناد إلى معرفة أنماط مسيرة الماضي. ويبدو أن تقويم بعض الفلاسفة ذاك للوظيفة النقدية لفلسفة التاريخ استدعاه ابتعاد المؤرخين خاصة عن التعرف على حقيقة فلسفة التاريخ التأملية (النظرية) وفلسفة التاريخ النقدية ووظيفتيهما لديهم، وتمثلهم للمفهوم الأول غالباً مما ترتب عليه نفي هؤلاء لجدوى فلسفة التاريخ وعدم استيعابهم لفائدتها للدراسة التاريخية.

ومن ثم فإن ما أشرنا إليه من أهمية لموضوع فلسفة التاريخ النقدية، وضبابية مهمة الفلسفة النقدية وفائدتها للبحوث التاريخية لدى كثير ممن يمارس هذه البحوث، فضلاً عن افتقار المكتبة العربية وتوجهات الباحثين في طبيعة علم التاريخ إلى دراسات خاصة بفلسفة التاريخ النقدية وأمثالها مما يخص المنطق الحديث ومناهج البحث وفلسفة العلوم بصورة عامة، قد دعا بمجمله منذ سنوات عشر خلت إلى أن نتوجه نحو دراسة قضايا الفلسفة النقدية ومنهج البحث التاريخي. يضاف إلى ذلك كله حافز متعة البحث في هذه المواضيع وما قد يترآى لنا من سبق أحياناً وابتكار في أحيان أخرى أقل منها أتاحته لنا دراسة هذه المجالات غير النمطية. ويجب علينا أن نقرر هنا بأن الدراسات التي ضمها هذا الكتاب هي باعتقادنا خطوة أولى في بابها قد تحتمل التقويم أولاً ومن ثم المواصلة بخطوات أخرى يخطوها باحثون آخرون ذوو اهتمام بهذا الموضوع، أو مؤرخون يتفاعلون مع مباحث المنطق والفلسفة عموماً، ويستوعبون أساسياتها ويدركون وثاقة ارتباط علمهم بها. فالمجهود التاريخي، على حد وصف بول ريكور يشبه المجهود الفلسفي أكثر مما يشبه المجهود العلمي، على أن لا يكون ذلك كله إلا من أجل هدف أسمى -وإن كان العلم هدفاً بذاته- يتمثل في تطوير منهج البحث التاريخي ووسمه بسمات من طبيعة فكرنا التاريخي والفلسفي يؤهله صلاحية أن تستند إليه دراسات علمية موضوعية للتاريخ.

وأمر آخر يجب علينا إيضاحه بعد ذلك، وهو أن الدراسات التي ضمتها دفتا هذا الكتاب، وكما اتضح مما تقدم، تهم المتخصصين في مواضيعها والمهتمين بها في المقام الأول. بيد أننا نعتقد أن القارئ غير المتخصص يجد في قراءة معظم فصولها متعة ذهنية في معلومات طريفة نافعة أو رؤى فلسفية أو مقارنات فكرية أو تحليل لأمثلة تاريخية لا يعسر استيعابها والإفادة منها.

وإذا ما انتقلنا من الحديث عن أهمية موضوع الدراسات التي تناولها هذا الكتاب إلى تقسيماته وتوزيع المباحث على أبوابه وفصوله نجد أن المواضيع المدروسة توزعت على ثلاثة أبواب تمثل اتجاهات دراسية متشعبة ثلاثة تمس موضوع فلسفة التاريخ النقدية مساً مباشراً، بل هي في صميم هذا الموضوع. فالباب الأول تكلمنا فيه من خلال أربعة فصول عن آليات عقلية ومنطقية ومنهجية وتجريبية-اجتهادية يعتمدها منهج البحث التاريخي. وهي آليات يجب أن يمتلكها الباحثون حين تصديهم لتحليل وقائع الماضي، أو حينما يجرون عمليات لتعليل تلك الوقائع أو المقارنة فيما بينها وهم في طريقهم لبلوغ هدفهم والوصول إلى غايتهم في تحصيل المعرفة التاريخية على وفق أسس منهجية علمية قويمة. وقد وفقنا لدراسة بعضٍ من أهم تلك الآليات في محاولة للوصول إلى كيفية أدائها لوظيفتها وعرضنا ما توصلنا له بهذا الشأن بما نتمكن من لغة يسيرة واضحة، وهي: التعليل، الفرض، البرهان، الحتمية، الصدفة، التحقيب. وهناك بالطبع مباحث أخرى مشابهة لهذه في وظيفتها قد تتاح لها جهود بحثية أخرى تبذل منا أو من آخرين.

أما الباب الثاني، فقد تناول في ثلاثة فصول عملية النقد في البحث التاريخي ومدى ما يخالج هذا البحث من ممارسات ذاتية ومقدار حظه من الموضوعية. وقد خصص الفصلان الأولان لمتابعة جذور النقد التاريخي ومسيرته وأنماط ممارسته في فكرنا حتى عصر ابن خلدون، وفي الفكر الغربي المعاصر له إلى نهاية القرن التاسع عشر، لما للنقد من أهمية فائقة وموقع أساسي في البحث التاريخي يقتضي معه التعرف

على تلك الجذور والمسيرة وأنماط الممارسة، مما قد ينفع في أبحاث متخصصة تتقصى تطوير النقد التاريخي وتفعيله. فيما اختص الفصل الثالث برصد مواضع اسقاطات ذات الباحث على دراسته التاريخية وكيفية معالجتها، وتحري الجوانب الموضوعية في هذه الدراسة. مع ربط ذلك أحياناً بمباحث المنطق الحديث وتداخلاتها مع مناهج البحث وفلسفة العلم. ومثل هذا الربط خرجنا فيه مثلاً بإمكانية الجمع بين الذاتية والموضوعية تحت عنوان (التوضيع = Objectivation) الذي أفرزه مؤخراً النشاط الفكري المعاصر.

وخصص الباب الثالث لدراسة فلسفة التاريخ النقدية في فكر ابن خلدون، والتي حاولنا، من خلال فصول ثلاثة ضمها الباب هذا، أن نبحث في هذا الفكر لنبرز رؤى خلدونية في هذا المجال نراها مفيدة للانطلاق منها نحو بناء قاعدة فكرية تاريخية نقدية توائم طبيعة دراساتنا التاريخية، فجاء الفصل الأول ليعرف بابن خلدون تعريفاً مسهباً تقتضيه عملية الإدراك الواعي لفكره، ويعرض فلسفة التاريخ التي انبثقت من هذا الفكر الذي أودعه مقدمته المشهورة. وهي فلسفة ليست تأملية فحسب كما هو شائع عن نظريته في التاريخ أو الحضارة، بل هي فلسفة نقدية أيضاً لتعلقها بمنهج البحث التاريخي. فابن خلدون قد وضع معايير لما يمكن أن يكون منهجاً للبحث في التاريخ، فدرسها الفصل الثاني من هذا الباب، وتوصل إلى أن تلك المعايير والقواعد الخلدونية تؤلف العمود الفقري لمنهج البحث التاريخي الحديث الذي صاغ مفرداته، التي نعتمدها في دراساتنا، الغربيون في نهاية القرن التاسع عشر. أما الفصل الثالث فقد درس المفارقات الفكرية النقدية التي خالف فيها ابن خلدون قواعده المنهجية تلك حينما عالج بعض القضايا التاريخية التي أوردها في مقدمته. وتهدف هذه الدراسة إلى تعميق عملية سبر أغوار الفكر النقدي التاريخي عند ابن خلدون كيما يكون في حالة تؤهل للاستفادة منه في بناء القاعدة الفكرية التاريخية النقدية التي أشرنا إليها.

وختاماً نودّ أن نشير إلى أننا كنا على تماس متصل مع مباحث هذا الكتاب من خلال تدريسنا لأكثر من عشر سنوات في بعض الجامعات العربية وفي جامعة الكوفة لمواضيع ذات صلة وثيقة مع هذه المباحث تأتي في مقدمتها فلسفة التاريخ، ومنهج البحث التاريخي، والمدخل إلى علم التاريخ، ومناهج وتفسير التاريخ. كما ننوه أيضاً بأن بعضاً من تلك المباحث قد نشر في مجلات علمية محكمة تصدر في العراق وفي عدد من البلدان العربية. وليس لنا بعد هذا إلا أن نشكر المولى جل شأنه على توفيقه لإنجاز هذا العمل وعلى نعمه وآلائه كلها، ونسأله أن يجعل أعمالنا مما ينفع الناس فيمكث في الأرض ولا يجعلها من الزبد الذي يذهب جفاءً. وله الحمد ثانية.. ومرات أخرى لا يحصيها عدد.

المؤلف

بغداد - حزيران ٢٠٠٤

الباب الأول

في آليات البحث.. منظور تطويري للمنهج

الفصل الأول: التعليل التاريخي.. الأساس المنطقي والأبعاد المنهجية

الفصل الثاني: الفرض والبرهان في البحث التاريخي.. قاعدته العلمية وتطبيقه المنهجي

الفصل الثالث: الحتمية والصدفة.. التوظيف التأريخي وجذره المنطقي ـ العلمي

الفصل الرابع: التحقيب التاريخي.. تطور المفهوم الغربي وملامح التمثل العربي

الفصل الأول

التعليل التاريخي.. الأساس المنطقي والأبعاد المنهجية

يدور معنى التعليل حول تبيين علل الأشياء والظواهر، أي توضيح أسبابها، إذ أن العلة من كل شيء هي سببه. ويمكن حصر المفهوم العام للتعليل، لغوياً وفلسفياً، بالبحث عن العلة، أو عن السبب الذي يؤدي، بنفسه أو بوساطة انضمام غيره إليه، إلى أمر آخر يعرف بالمسبب، أو المعلول. وعملية التعليل قد تكون منطقية صرفة تدور مباحثها من الناحية الصورية فقط، أو طبيعية تتناول ظواهر الطبيعة أو الوجود عامة[1]. وعلى الرغم من أن العلة والسبب هما من المترادفات المشهورة في الفلسفة، فإن بعض الفلاسفة يفرق بين مفهوميهما، فيجعل السبب هو الأمر الداعي إلى الفعل ولأجله يفعل الفاعل، بينما يعتبر العلة هي الفاعل بعينه، ومن ثم يكون السبب أشد اختصاصاً بالأمور العرضية، أما العلة فاختصاصها أشد بالأمور الجوهرية[2]. بيد أن كثيراً من العلوم، وخاصة الرياضية منها، لم تتوقف كثيراً عند هذا الاختلاف الفلسفي-المنطقي حول وجود تطابق بين مفهومي العلة والسبب من عدمه، بل تجاوزته، في مناهج بحثها، إلى النظر لطبيعة العلاقة بين العلة والسبب من جهة وبين القانون من جهة أخرى. أما في علم التاريخ، فيبدو لنا أن هناك تماثلاً معنوياً في الغالب بين العلة والسبب، باستثناء ما يراه، من منطلق فلسفي، بعض المؤرخين من أن مفهوم السبب تشوبه التباسات عديدة، منها ما قد يدل عليه من (حتمية) تتنافى مع طبيعة الفعل في الحدث التاريخي. ومنها أن هذا الحدث لا ينجم عن سبب متفرد أو مجموعة من الأسباب يستقل فيها كل سبب بذاته، بل هو يعبر عن نظام من الأسباب يتوجب على المؤرخ أن يصل إليه بتحديد علاقة كل سبب بالآخر وبمعرفة

درجات أهمية الأسباب وأولوياتها. فعمل المؤرخ لفهم الأحداث في نظر هؤلاء ليس هو البحث عن (السبب) فحسب، بل هو (تعليل) أو (تفسير) يتحرى فيه المؤرخ المنطق الداخلي لأحداث الماضي[٣]. ولكنه لا يترتب على هذا بالضرورة وجود اختلاف بين مفهومي (علة) الأحداث و(أسبابها)، فلذلك سوف لا نفرق بين العلة والسبب في بحثنا هذا الذي يستهدف التعرف على طبيعة التعليل في الدراسة التاريخية، والأساس الذي يربطه بمباحث المنطق الحديث.

والتعليل قديم قدم الفكر الفلسفي، بل هو في واقع الحال أقدم منه ويقترن وجوده بوجود الإنسان، إذ لم يعدم الإنسان البدائي التفكير في العلاقات السببية بين بعض ظواهر الطبيعة وبعضها الآخر، وإن كان إرجاع المسببات إلى أسباب ميتا فيزيقية يطغى لديه على ما عداها من أسباب. وقد استمر مثل هذا الاتجاه الغيبي في تحديد الأسباب واضحاً في فكر الأوربيين من فلاسفة ورجال دين حتى مطلع العصور الحديثة. إلا أنه أخذت تنمو منذ ذلك الحين مفاهيم واقعية علمية عن أسباب ظواهر الطبيعة، وكان نموها وانتشارها ملازماً للتقدم المطرد الذي كانت تحرزه العلوم.

ويهدف البحث عن الأسباب في العلوم إلى معرفة حقيقة وجود الأشياء. وإذا كان المنهج الاستقرائي الذي يعتمده العلم يخلص إلى الكشف عن القوانين التي تفسر الظواهر، أي تبين كيفية ارتباطها ببعضها، فإن البحث عن سبب أو علة الظاهرة يهدف إلى معرفة سبب وجود هذه الظاهرة على هذا النحو دون نحو آخر. ذلك أن العلم لم يقنع، لفترات من تاريخه، بمعرفة القوانين التي تبين له كيف ترتبط الظواهر الطبيعية ببعضها، بل سعى إلى معرفة الأسباب الحقيقية لحدوث تلك الظواهر، ولماذا حدثت بالشكل الذي حدثت وتحدث فيه، وما هي غاية حدوثها، "لأن معرفة السبب الحقيقي في وجود ظاهرة ما معناه الوصول إلى تفسيرها على أكمل وجه يقبله العقل"[٤]. إلا أن اهتمام العلم بالبحث عن الأسباب أو العلل قد

أخذ بالتقلص بعد أن نبذ العلم فكرة البحث عن الأسباب الأولى والعلل العلوية، وركز على استخلاص القوانين لأن القانون يكفي، من وجهة نظر كثير من العلماء والفلاسفة، لتفسير الظواهر وتوضيح العلاقات بينها. وليس هناك من داع، بوجوده، للتعرف على أسباب حدوث الظواهر أو غاياتها أو طريقة إيجادها، ولا سبيل في الواقع إلى ذلك في كثير من ظواهر الطبيعة.

وعلى الرغم من وجود هذا الاتجاه، الذي يدعو إلى إحلال القانون محل السبب أو العلة، فإن ظواهر ووقائع كثير من العلوم ما تزال، في دراستها والبحث فيها، بحاجة إلى التحري عن العلل أو الأسباب والكشف عنها[٥]. إذ لم تستغن بعض علوم الطبيعة عن عملية تقصي الأسباب التي تستهدف تفسير الظواهر وبيان حقيقة وجودها، وذلك من خلال وضع النظريات، أو حتى من خلال القوانين التي تعد مرحلة مؤقتة للوصول إلى ذلك الهدف. علاوة على أن الدراسة في العلوم الإنسانية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بفكرة السببية ولا يمكن لهذه العلوم أن تستغني عنها لأن معظم ظواهرها ووقائعها تصدر عن أفعال إرادية تخضع للتغير والتبدل على عكس الثبات والاطراد الذي تتسم به ظواهر الطبيعة، وللتعرف على هذه الأفعال ينبغي النفاذ إلى جوهرها وبواعثها الحقيقية، أي كشف أسبابها أو عللها[٦]. ومن ثم يغدو البحث عن الأسباب أمراً مهماً في العلوم الإنسانية، وبخاصة في علم التاريخ الذي يبدو أن التعليل فيه أكثر أهمية وجدوى لتفسير وقائعه وأحداثه وفهمها على وجه صحيح من البحث عن قوانين تنتظم هذه الوقائع والأحداث، وتفسرها تفسيراً يطغى عليه القسر تارة والاطراد الذي يخالف طبيعة وقائعه تارة أخرى.

حقاً قد يؤدي البحث التاريخي الذي يقوم على استقراء عدد من الوقائع أو الأحداث الجزئية الخاصة بجانب معين من جوانب التاريخ العام، كدراسة الأديان والتشريعات، إلى استنباط بعض الصيغ العامة الشبيهة بالقوانين. ولكن مثل هذه الصيغ لا تعبر إلا عن تتابع متناسق -أو يبدو هكذا- للوقائع فحسب، وهي

لا تقوى على تفسير تلك الوقائع لأنها لا تكشف عن العلة المحددة فيها[٧]. وقد لا تصلح في الوقت نفسه للتنبؤ بالمستقبل أو تفسير الوقائع التي سيكشف عنها والانطباق عليها. ومن ثم فإن وقائع التاريخ لا يمكن أن تفسر على أساس انتظامها في قوانين عامة تشبه القوانين التي يستنبطها علماء الطبيعة لكيفيات ظواهرها، وذلك لأسباب متعددة منها أن الواقعة التاريخية تتصف بالتغير والتفرد الذي يخالف الثبات والاطراد الذي تتسم به ظواهر الطبيعة. فوقائع التاريخ وأحداثه هي أفعال إنسانية تتحكم فيها إرادات فردية أو اجتماعية، وهي غير متطابقة مع بعضها وإن تشابه بعضها مع البعض الآخر، لأن الحدث التاريخي "هو بطبعه أمر مفرد نسيج وحده لا يتكرر هو نفسه أبداً" [٨]. وكما أن الوقائع التاريخية تختلف عن ظواهر الطبيعة، فإن علل الأولى تختلف عن علل الثانية أيضاً، فالعلة في التاريخ تختلف من حيث المعنى عن العلة في العلوم الطبيعية، ولذلك لا يمكن أن نرتب عليها قوانين لأن معناها لا يتمثل في مظهرها الخارجي، بل في جانبها الباطن Its inner side، على حدّ تعبير كولنغوود، بما يعني أنها تكشف عن أفكار معبرة عن ردّ فعل كائن عاقل حرّ الإرادة تجاه موقف يتطلب حلاً عملياً[٩]. ومن الثابت في علوم الطبيعة أن تحدث مسببات معلومة إذا توفرت لها أسباب معينة. ولكن هذه القاعدة لا تنطبق على مفهوم العلية أو السببية في التاريخ، إذ يمكن أن تلاحظ أسباب واحدة إلا أنه قد تترتب عليها مسببات مختلفة تحكمت في تباينها واختلافها ظروف وبيئات متنوعة، وفوق هذه وتلك تقلبات آراء وسلوك الإنسان صانع أحداث التاريخ. فالأسباب نفسها التي تؤدي إلى حدوث ثورة سياسية قد تنجح في مجتمع من المجتمعات ولا تنجح في آخر. أو أنها قد تتمكن من إحداث الثورة في مجتمع منهما في فترة معينة من تاريخه ولا تتمكن من ذلك في فترة أخرى[١٠].

ومن ثم فإن عملية استخلاص الصيغ أو القوانين العامة من دراسة التاريخ هي عملية بالغة الصعوبة والتعقيد. والقوانين لا تستطيع، كما تبينا، أن تفسر الوقائع أو الأحداث التاريخية تفسيراً صحيحاً على الدوام بسبب من طبيعة الواقعة التاريخية

التي تختلف عن طبيعة الظاهرة الطبيعية، واختلاف مفهوم العلة بين كل من علم التاريخ وعلوم الطبيعة. أضف إلى ذلك ما يجده المؤرخ من صعوبة كبيرة في السيطرة على تفصيلات أحداث التاريخ العام، التي لا يدخل المعروف منها تحت حصر، والربط فيما بينها بصيغ عامة أو قوانين كلية. وكل ذلك أدى إلى تركيز الدراسات التاريخية على التعليل، وربط أحداث التاريخ ووقائعه بـ (علاقات سببية جزئية)[١١] تتكفل بتفسيرها وإيضاح العلاقة فيما بينها بدلاً من القوانين العامة.

والبحث التاريخي في تقصيه عن الأسباب لا يخرج عن الأهداف التي يتوخاها البحث في علم الاجتماع وعلوم الطبيعة، فهذه العلوم جميعاً، بما فيها التاريخ، وإن اختلفت في تفصيلات مناهج بحثها، إلا أن مناهجها تتفق في هدف ربط الظواهر أو الوقائع بقوانين أو بعلاقات سببية تمكّن من فهمها وتفسيرها. وهذه القوانين أو تلك العلاقات السببية التي تسعى إليها الدراسة المنهجية هي مما يضفي على موضوع الدراسة صفة العلم[١٢]. وقد تبين مما تقدم أن الربط بين أحداث الماضي بعلاقات سببية يناسب طبيعة التاريخ، ويفضي إلى فهم الأحداث وتفسيرها، وهو أكثر جدوى وأهمية لهدف الفهم والتفسير من فكرة استخلاص القوانين. وتتمثل أهمية السببية للدراسة التاريخية في أن مظاهر الماضي المختلفة وأحداثه المتباينة غير منفصلة عن بعضها، بل ترتبط فيما بينها بتأثيرات متبادلة، وينبغي لفهمها وتفسيرها إدراك وكشف طبيعة العلاقات السببية التي تربط بينها وتتحكم فيها، لأن الكشف عن الأسباب يمكّن من معرفة الأبعاد الحقيقية والتامة للحدث التاريخي. لذلك يذهب المؤرخ الإنكليزي إدوارد هالت كار إلى القول بأن دراسة التاريخ تقوم على "ترتيب أحداث الماضي في سياق منظم قوامه السبب والنتيجة" [١٣]، أي أن عمل المؤرخ يرتكز على قاعدة رئيسة ألا وهي التعليل، وإبراز الأحداث أو الوقائع مرتبطة بأسبابها. بيد أن هذا العمل لا يقوى عليه إلا من يستحق بجدارة لقب المؤرخ، إذ أنه، دون غيره، قادر على الإتيان بتعليلات أصيلة توصل إلى الحقيقة التاريخية أو تقترب منها إلى حدّ كبير.

وقد تنبه بعض المؤرخين منذ عهود التدوين التاريخي المبكرة إلى أهمية تقصي أسباب وقائع التاريخ وبيانها. فقد أشار هيرودوتس (٤٨٤-٤٢٥ ق.م) في مقدمة تاريخه إلى الغرض الذي دعاه إلى تأليفه، وهو ضرورة حفظ أحداث الماضي وإبراز أسبابها "حتى لا تنطمس ذكرى الماضي في أذهان الرجال على مرّ الأيام وحتى لا تفتقر تلك الأعمال العظيمة الرائعة التي اضطلع بها اليونانيون والأجانب (البرابرة) وخاصة أسباب نشوب الحرب بينهم إلى من يظهرها للملأ"[١٤]. كما أن آخرين من مؤرخي اليونان، مثل ثوسيديدس (٤٦٠-٣٩٥ ق.م) وبوليبيوس (٢٠٥-١٢٣ ق.م)، استقصوا في تواريخهم أسباب كثير من الأحداث وحرصوا على توضيحها، بل لم يكتف بوليبيوس بذلك فقسم أسباب بعض الأحداث إلى أسباب بعيدة وأسباب قريبة[١٥]، مدركاً الدور العرضي لبعض الأسباب والدور الحقيقي لبعضها الآخر. وكان ابن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦) أبرز المؤرخين العرب المسلمين الذين اهتموا بالتعليل وبيان أسباب الأحداث، فالتاريخ في باطنه، كما يقول، "نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق"[١٦]. وفي العصر الحديث تعدّ مؤلفات مونتسكيو (١٦٨٩-١٧٥٥) التاريخية نقطة انطلاق لاهتمام المؤرخين الأوربيين بالتعليل التاريخي[١٧].

والأسباب التي يوليها العمل التاريخي عنايته ويهتم بالبحث عنها أكثر من غيرها، لأنها تدخل ضمن نطاق اختصاصه المباشر، هي أسباب الوقائع الجزئية الخاصة، لأن العمل التاريخي يتألف عادة من مجموعة مترابطة من هذه الوقائع تخص موضوعاً محدداً بعينه. ولكن هذا لا يمنع المؤرخ بالضرورة من البحث عن العلل، أو استخلاص بعض النظريات، العامة لمظاهر وجوانب التاريخ البشري الرئيسية، كالجوانب المتعلقة بالأنظمة السياسية أو الاقتصادية أو غيرها. أو البحث عن مثل تلك العلل والنظريات لمجمل التاريخ العام، وإن كان هذا العمل يؤلف محور موضوع فلسفة التاريخ، ويدخل غالباً ضمن اهتمام المشتغلين بها. فالعمل التاريخي

في بحثه عن الأسباب لا يخرج عادة عن نطاق حدوده الزمانية-المكانية، وغيرها من الحدود التي وضعها لنفسه، والتي لا تخرجه في نهاية الأمر إلى التأمل الفلسفي المحض. والمؤرخ يبحث، على سبيل المثال، عن أسباب قيام الدولة العباسية، حينما يتناول موضوعه هذه الدولة أو عصراً من عصورها أو جانباً معيناً من جوانب تاريخها، ولا يعنيه بعد ذلك أن يبحث عن القوانين العامة التي تفسر قيام الدول والأنظمة السياسية على امتداد تاريخ البشرية، أو أن يفسر قيام الدولة العباسية وفقاً لمثل تلك القوانين.

وتنقسم أسباب الوقائع الجزئية، التي تدخل كما أسلفنا في صميم عمل المؤرخ واختصاصه، إلى: أسباب حقيقية وأسباب عرضية. فالأولى هي الأسباب التي تتفاعل في خلقها ظروف متعددة ومتنوعة تحتاج أحياناً، لكي تتظافر، إلى مدة طويلة من الزمن. أما الأسباب العرضية، فهي أسباب طارئة وغير جوهرية تعمل على تحرك الأحداث وتفاقمها بسرعة، وتسمى أحياناً بالأسباب المباشرة. فالسبب المباشر للحرب العالمية الأولى، مثلاً، هو حادث اغتيال ولي عهد النمسا في مدينة سراييفو من قبل شبان بوسنيين زودوا بأسلحة صربية، وما تلاه من خلاف نمساوي صربي أعلنت في أعقابه النمسا الحرب على صربيا. ثم امتد الخلاف ليشمل روسيا، وليتسع بعد ذلك إلى خلاف أوربي. إلا أن الأسباب الحقيقية لهذه الحرب تختلف عن السبب المباشر لها، فهي أسباب متعددة تتعلق بالمصالح الاقتصادية والسياسية، بل وحتى الأيديولوجية والعرقية للدول الأوربية. ومن المتعذر أن تفسر الحرب العالمية الأولى، وتدرك أبعادها دون الكشف عن هذه الأسباب.

ويمكن القول بأن ما يميز الأسباب الحقيقية لحدث من الأحداث التاريخية هو قابلية الاستفادة منها في استخلاص أسباب الأحداث المشابهة، على عكس الأسباب العرضية التي تعتبر أسباباً فردية تختص بحادث معين، ومن ثم فهي غير قابلة للتعميم[١٠]. بيد أن القول بإمكانية الاعتماد على ما هو معروف من أسباب حقيقية

لبعض الحوادث في استخلاص أسباب الحوادث المشابهة لها لا يعني بالضرورة أن السببية التاريخية تتصف بالثبات والسكون. فالسببية التاريخية، شأنها شأن السببية في بقية علوم الإنسان والمجتمع، سببية ديناميكية تختلف عن السببية الطبيعية المادية التي تتصف بالثبات إلى حدّ كبير[١٩]. وقد سبق القول بأن الأسباب ذاتها قد لا تفرز مسببات واحدة، حيث تؤثر في خلق هذه المسببات ظروف متعددة من بينها حرية إرادة الإنسان. كما أنه إذا عرفت لدينا أسباب معينة لحادث تاريخي محدد فلا يمكن دائماً أن تكون للحادث المماثل له الأسباب نفسها، ومن ثم فقد لا يصح استنباط سبب مجهول بقياسه على سبب معلوم لتماثل المسببات.

والبحث عن الأسباب الحقيقية للأحداث يقتضي من المؤرخ أن يتحرى الظروف التي أحاطت بتلك الأحداث، وطبيعة الفترة الزمنية التي سبقتها، ذلك أن أحداث التاريخ بأوجهها وأبعادها المتعددة، وفي تتابعها الزمني أيضاً، ترتبط مع بعضها ارتباطاً عضوياً وثيقاً، ومن ثم فلا يمكن التوصل إلى أسباب الأحداث في التاريخ بأسلوب مباشر كما هو الحال في العلوم الأخرى[٢٠].

وحينما يتحرى المؤرخ عن الأسباب في إطار محيطها المعاصر والسابق فإنه سيتوصل غالباً إلى عدد من الأسباب للحدث الواحد. بيد أنه لا يكتفى في العمل التاريخي التوصل إلى هذه الأسباب وإبرازها فحسب، بل ينبغي ترتيبها ترتيباً قائماً على نظام محدد يوضح طبيعة العلاقة التي تربط بينها، وأولوية بعضها على البعض الآخر، ويحدد السبب الرئيس فيها أو ما يمكن تسميته بسبب الأسباب، وهو ليس بالضرورة سبباً مفرداً، إذ ربما يكون أكثر من سبب واحد. فالمؤرخ الإنكليزي إدوارد غيبون (ت ١٧٩٤) يتحدث في كتابه (اضمحلال الدولة الرومانية وسقوطها) عن عدد من الأسباب التي أدت إلى سقوط هذه الدولة، إلا أنه يحصر هذه الأسباب، في التحليل الأخير، بـ "انتصار البربرية والدين"[٢١]. وفي كل ذلك لا يمكن للمؤرخ

أن يغفل دور بعض الأحداث غير المتوقعة أو الطارئة، وما تحدثه من أسباب عرضية تؤثر في مجرى الأحداث وأسبابها الحقيقية.

ويبدو أن المؤرخ في عمله الباحث عن الأسباب إنما يماثل طبيعة العمل الذي دفع بالعلم الطبيعي إلى التقدم، فالشرط الضروري الذي أفضى بالمعرفة العلمية نحو التقدم، من وجهة نظر هنري بونكاريه (١٨٥٤-١٩١٢)، إنما كان بتوجه العلم نحو (التنوع والوحدة)، أو (التعقيد والتيسير) رغم ما يبدو من تناقض في هذا التوجه. كذلك يمكن القول أن الأسباب في العمل التاريخي لا تنفك عن التكاثر كلما مضى هذا العمل قدماً في الكشف عن مظاهر الماضي الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وجلّي بصورة أكثر المظاهر السياسية والعسكرية، ومن ثم فلا مناص للمؤرخ من محاولة التعرف على الأسباب الكثيرة المتداخلة لهذه المظاهر المتعددة المترابطة، وتنظيمها لتوحيدها وتيسيرها بعد ذلك، بما يجعل هذا العمل مماثلاً لما يقوم به العلم، ودافعاً للتاريخ كي يحرز ما أحرزته العلوم الأخرى من تقدم "عبر هذا السياق المزدوج والمتناقض ظاهرياً"[٢٢].

على أن العمل الذي يستهدف الوصول إلى السبب الحقيقي للحدث التاريخي، عبر علاقة الحدث بالمنظومة التي أشرنا إليها، ليس عملاً ممكناً أو يسيراً في كل الأحيان لغموض الظروف التي تحيط ببعض أحداث الماضي، وقلة معلومات الأصول التاريخية عنها، أو تضارب روايات هذه الأصول. غير أن هذا يجب أن لا يحول دون محاولة المؤرخ للوصول إلى أسباب الأحداث وكشفها. كذلك فإن صعوبة العمل الهادف إلى استخلاص أسباب الأحداث لا تنتفي بمعرفة الظروف التي أحاطت بها، ووفرة رواياتها، وتوافق هذه الروايات. ذلك أن هذا العمل ما زال يفتقد إلى القواعد المحددة الثابتة، ويعتمد على بعض المبادئ العامة، أو انتقائية المؤرخ واجتهاده. وفي واقع الحال فإن وضع مثل هذه القواعد ليس بالأمر الهين. وصعوبته لا تقتصر على التاريخ فحسب بل تشمل العلوم الإنسانية كافة لأنها

تشترك جميعاً في معالجتها لظواهر متنوعة ومتداخلة تتصف بتركيبها المعقد وسرعة تطورها، مما يجعل البحث السببي فيها "بحثاً شاقاً إلى حدّ بعيد"[٢٣]. أما انتقائية المؤرخ للأسباب واجتهاده في اختيارها وترتيبها، فهي نتيجة منطقية لغياب القواعد وتداخل الأحداث وتعقيدها وصيرورتها. والانتقاء هنا ليس له من معيار سوى قابلية المؤرخ على ربط الأحداث وفقاً للمنظور العقلي الذاتي الذي يعتمده.

والأساس الذي يستند إليه المؤرخ في التعليل واستخلاص أسباب الأحداث الجزئية والعامة هو التماثل بين الماضي والحاضر، والذي تترتب عليه إمكانية قياس علل الماضي على العلل المدركة في الحاضر. بيد أن المؤرخ قد يستعين أحياناً على إدراك أسباب الأحداث الجزئية، دون العامة، بتعليلات مؤلفي الوثائق والأصول التاريخية، وخاصة أولئك الذين شاهدوا الأحداث منهم، أو الذين عايشوها عن قرب، إذ أن تعليلات هؤلاء قد تكون أكثر واقعية وعملية من التعليل الذي يستند إلى قياس الماضي على الحاضر. وفي هذه الحالة بالذات يكون إدراك أسباب الأحداث الجزئية أوضح من إدراك أسباب التحولات العامة. أما الأحداث العامة، فمحاولة الوصول إلى أسبابها تستوجب اعتماد التماثل والموازنة بين الماضي والحاضر، والاسترشاد بالقواعد المتاحة. وقد وضعت بعض المبادئ للبحث عن أسباب تطور المجتمعات الماضية، منها:

- لمعرفة الأسباب التي تربط النظم والشرائع والمعتقدات والعادات بعضها بالبعض الآخر في مجتمع من المجتمعات، يجب تجاوز البحث عن هذه الأسباب في الأطر العامة المجملة التي تذكرها الوثائق عنها. فالوثائق تذكر تلك المظاهر من معتقدات ونظم وغيرها بصورة مجملة لا يتاح معها معرفة حقيقية أسباب الترابط. وينبغي البحث عن هذه الأسباب في الطبائع والصفات العامة الغالبة لأفراد المجتمع، والتي تطغى على مظاهر نشاطاتهم المختلفة، مع مراعاة حقيقة وجود الاختلاف في العادات بين شخص وآخر من أفراد المجتمع الواحد، لكي لا تفسر،

مثلاً، "أعمال الفنانين والعلماء بالمعتقدات والعادات التي يتحلى بها أميرهم أو من يوردون لهم"[٢٤].

- يفترض في البحث عن أسباب التطورات في مجتمعات الماضي أن يتم من خلال ملاحظة:

(أ) عادات الأفراد: فالتطور يكون سببه أحياناً تغير هذه العادات. وتغير العادات يتم بتغيير طرق العمل والتفكير، إما إرادياً بمحاكاة مجتمع آخر، أو قسرياً بوقوع المجتمع تحت تأثير احتلال أجنبي على سبيل المثال.

(ب) تغير الأجيال: أي أن أسباب التطور تتمثل في تغير العادات الذي يأتي في أعقاب انقراض جيل ومجيء جيل جديد يختلف عن السابق في أعرافه وعاداته. ويبدو أن أسباب التطور في هذه الحالة تكون أقوى وأكثر فاعلية من غيرها. ويكون التطور بطيئاً كلما نزع أبناء الجيل التالي إلى محاكاة أسلافهم.

(جـ) يرى بعض الباحثين أن الأسباب الأنثروبولوجية لها أثر فعّال في التطور، حيث يبدو للمؤرخين الفرنسيين لانغلوا وسينوبوس أن الاختلاف واضح بين الأجناس البيضاء والصفراء والسوداء، ويتجلى ذلك بعدم وصول أي شعب من الشعوب السوداء إلى مرحلة التمدن على حدّ تعبيرهما، وإن كانا يريان عدم وجود "طريقة مؤكدة لتحديد تأثير هذه الفروق الوراثية"[٢٥].

وفيما عدا هذه الوسائل التي يمكن أن تتبع في تفسير الأحداث والبحث عن عللها، وهي التي تنحصر، كما تبينا، في تعليلات مؤلفي الأصول التاريخية، وقياس الماضي على الحاضر، وبعض المبادئ القائمة على ملاحظة طبائع وصفات الأفراد وعاداتهم، وتغير الأجيال، والصفات الأنثروبولوجية. نقول فيما عدا هذه الوسائل، فقد تطبق أحياناً طريقة الاستقراء التقليدية التي تتبعها العلوم الطبيعية، في مجال البحث عن الأسباب التاريخية. حيث يمكن استقراء الوقائع التاريخية المتعاقبة

للأعراف أو النظم الاجتماعية على سبيل المثال في عدد من المجتمعات، ورصد تطورها، ومقارنة التطورات ببعضها لتحديد أسباب التطور أو علته العامة[٢٦]. ويشبّه أسلوب استقراء ومقارنة الوقائع التاريخية هذا، والذي يهدف إلى كشف علل وأسباب أحداث التاريخ، بطريقتي الحضور والغياب اللتين وضعهما فرنسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦) لكشف طبائع الأشياء أو صفاتها النوعية، حيث تسجل في قائمة الحضور كل الأحوال التي تظهر فيها الظاهرة الطبيعية موضوع البحث، فإذا كان البحث حول الحرارة مثلاً، فتسجل حالات حضورها في الشمس والجسم الحي والاحتكاك... الخ. أما قائمة الغياب فتسجل فيها الأحوال التي لا توجد فيها الظاهرة الطبيعية. ففي مثال الحرارة يسجل عدم وجودها في أشعة القمر والجسم الميت... الخ. ومن ثم يمكن معرفة السبب المولد للحرارة من خلال مقارنة الأحوال في القائمتين، وهو السبب الذي ينتفي وجود الحرارة بغيابه[٢٧]. إلا أن ما يؤخذ على طريقة استخلاص أسباب الأحداث التاريخية الجزئية هذه هي أنها لا تقوم على أفكار واقعية، بل على أفكار مجردة قد لا تكون حقيقية وعملية عند التطبيق. علاوة على أن مقارناتها لا تمثل غالباً سوى مقارنات بين الكلمات دون معرفة تامة بتفصيلات الأحداث والظروف التي أحاطت بها[٢٨].

وشبهة الابتعاد عن الواقعية في تفسير الأحداث والتعرف على عللها لا تقتصر على طريقة الاستقراء هذه فحسب، بل تتطرق إلى كل وسائل تفسير الأحداث التاريخية التي تبتغي الوصول إلى علل عامة أو صيغ تفسيرية شاملة لمظهر أو جانب من جوانب التاريخ العام ككل، أو تاريخ مجتمع من المجتمعات الإنسانية. وقد سبق القول بأن مثل هذا العمل قد لا يكون من صلب تخصص المؤرخ وواجبه. والتعليل التاريخي الذي ركّز عليه هذا البحث هو التعليل الذي يقتصر على تقصي أسباب الأحداث التاريخية الجزئية دون الأسباب أو العلل العامة لتطور المجتمعات الماضية وأنظمتها المختلفة مما لا يدخل ضمن الاهتمام المباشر للدراسة التاريخية الصرفة. وإن

كان هذا لا يحول بين المؤرخ، كما سبق وأن أشرنا أيضاً، وبين التحري عن مثل هذه العلل إذا أراد. ولكن الموضوعية التي تنشدها الدراسات التاريخية تقتضي استبعاد البحث عن علل هي ألصق بالتأملات الفلسفية لمجرى التاريخ العام، وأقرب إلى نظريات فلسفة التاريخ.

هوامش الفصل الأول

(١) ينظر: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة ١٩٨٥، الجزء الثاني، ص٦٢٣-٦٢٤.
الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨٦، المجلد الأول، الاصطلاحات والمفاهيم، ص٢٨٢-٤٧٢.

(٢) الموسوعة الفلسفية العربية، نفسه، ص٤٧٢.

(٣) ينظر: كار، إدوارد، ما هو التاريخ، ترجمة ماهر الكيالي وبيار عقل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٣، بيروت ١٩٨٦، ص٩٨-٩٩.

(٤) قاسم، محمود (دكتور)، المنطق الحديث ومناهج البحث، ط٥، دار المعارف، مصر ١٩٦٧، ص٢١٩.

(٥) ينظر: محمد، علي عبد المعطي (الدكتور) وعطيتو، حربي عباس (الدكتور)، المنطق ومناهج البحث العلمي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٩٢، ص٢٤٥-٢٤٦.

(٦) قاسم، ص٢٣٤-٢٣٥.

(٧) لانغلوا وسينوبوس، المدخل إلى الدراسات التاريخية، ترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوي مع نصوص أخرى عن الفرنسية والألمانية تحت عنوان: النقد التاريخي، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٠، ص٢٣١.

(٨) بدوي، عبد الرحمن (الدكتور)، موسوعة الفلسفة، ج٢، المؤسسة العربية، بيروت ١٩٨٤، ص١٦١.

(٩) أنفسهما.

(١٠) أنفسهما، وينظر أيضاً: عثمان، حسن (الدكتور)، منهج البحث التاريخي، ط٤، دار المعارف، مصر ١٩٨٠، ص١٨٧.

(١١) قاسم، ص٥٢٧.

(١٢) لانغلوا وسينوبوس، ص٢٢٩. وينظر أيضاً: قاسم، ص٤٥٤-٤٥٥، ٤٦١.

(١٣) ما هو التاريخ، ص٩٨.

(١٤) حلاّق، حسّان (الدكتور)، مقدمة في مناهج البحث التاريخي، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٦، ص٢٣٦.

(١٥) للتفاصيل يراجع: توينبي، آرنولد، الفكر التاريخي عن الإغريق، ترجمة لمعي المطيعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٠، ص١٩٣-١٩٤. حلاّق، ص٢٤١-٢٥٣. العروي، عبد الله، مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٢، ج٢، ص٢٩٣.

(١٦) مقدمة ابن خلدون، تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي، ج١، ط٣، دار نهضة مصر، القاهرة (د.ت)، ص٢٨٢.

(١٧) كار، ص٩٨.

(١٨) نفسه، ص١١٩-١٢٠.

(١٩) الشنيطي، محمد فتحي (الدكتور)، أسس المنطق والمنهج العلمي، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٠، ص٢٣٥.

(٢٠) ينظر: لانغلوا وسينوبوس، ص٢٣٣.

(٢١) كار، ص١٠٠.

(٢٢) نفسه، ص١٠٢.

(٢٣) الشنيطي، ص٢٣٦.

(٢٤) (٢٥) لانغلوا وسينوبوس، ص٢٣٥، وتنظر أيضاً الصفحة السابقة لها.

(٢٦) نفسه، ص٢٣٢.

(٢٧) بدوي، موسوعة الفلسفة، ج١، ص٣٩٧. قاسم، ص١٨٩-١٩٠.

(٢٨) لانغلوا وسينوبوس، ص٢٣٢.

الفصل الثاني

الفرض والبرهان في البحث التاريخي..
قاعدته العلمية وتطبيقه المنهجي

الفرض في المنهج الاستقرائي

تشكل الفروض مرحلة أساسية من مراحل المنهج الاستقرائي، وهي مرحلة تالية للملاحظة والتجربة وسابقة لمرحلة التوصل إلى وضع القانون العام. ومرحلة الفروض مهمة في المنهج القائم على الاستقراء، ذلك أن ملاحظة الظواهر والوقائع لا قيمة لها بدون محاولة الكشف عن العلاقات الثابتة التي تربط بينها للوصول إلى القانون العام الذي يقوم بمهمة تفسيرها. فالفرض هو تكهن الباحث عقب انتهائه من ملاحظاته وتجاربه بحقيقة العلاقة بين علل الظواهر وأسبابها، أي قيامه بتفسير هذه الظواهر تفسيراً مؤقتاً، بما يعني حدسه بالقانون الذي يتكفل هو بتفسيرها إذا تمكن الباحث من إثبات صدق فرضه. أما في حالة تعذر ذلك فإن الفرض يصبح لا قيمة له ويجب حينذاك الاستغناء عنه واستبدال فرض آخر به.

ومن ثم نرى أن الفرض هو نوع من الحدس العقلي، أو الخيال العلمي المقيد بمعطيات الواقع والظروف المحيطة بطبيعة البحث وموضوعه، والذي لا يتهيأ لكل باحث بل يختص به من يتمتع من الباحثين برصيد معرفي ثري وبقدر كبير من الذكاء وحدة الذهن والقابلية على الابتكار[1]. وبناءً على ذلك فإن أساس وضع الفروض، أو السبيل الوحيد إليها هو الخيال لأن العقل بعد أن ينتهي من ملاحظة الظواهر وتسجيل تفصيلاتها يأخذ في تدبر وتأمل تلك الملاحظات لكي يجانس بين طبيعة تلك الظواهر، ويصنف المجموعات المتجانسة منها لتلمح بعد ذلك الفكرة، على

هيئة (إشراق مفاجئ) غالباً، كنتيجة لذلك التدبر والتأمل الذي وسّع الخيال من آفاقه.

والفكرة التي تستند إلى الخيال هنا لا تعدو أن تكون (فرضاً)، وهي في حقيقتها حدس عقلي يأتي بعد طول البحث واستمراره[٢]. وتحتاج للتدليل على صحتها إلى برهان منطقي، وهو استدلال يقوم إما على الاستقراء العلمي الذي يستند إلى التجربة في المنهج التجريبي وخاصة في علوم الطبيعة. وإما على الاستنتاج أو على الاستنباط وهو ما يعرف بالاستدلال الصوري أو القياس، والذي لا يعتمد على التجربة ويرتبط بمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية أو ما يعرف بعلوم الملاحظة غير المباشرة كالتاريخ.

ومن ثم فإن الفرض بعد التدليل على صحة الفكرة بطرق الاستدلال هذه يصل إلى مرحلة اليقين (النسبي) فيختفي ليحل محله القانون في علوم التجربة، أو القانون في بعض ظواهر العلوم الإنسانية مضافاً إلى التعليل وبيان الأسباب في ظواهرها الأخرى. على أن هذا اليقين وإن كان نسبياً في كل العلوم ولكن درجة نسبيته تكون أكثر ارتفاعاً في علوم الإنسان والمجتمع، وخاصة حينما لا تكون بعض ظواهر ووقائع هذه العلوم خاضعة للملاحظة المباشرة كما في علم التاريخ.

أثر الفرض في منهج البحث التاريخي

ويبدو أن ما مر بنا من معنى للفرض ووظيفته في المناهج الحديثة للعلوم قد انعكس على منهج البحث التاريخي الذي لم يتبلور وتتضح معالمه إلا في أواخر القرن التاسع عشر بجهود عدد من المؤرخين الأوربيين الذين أرادوا في تنظيرهم لمنهج البحث في التاريخ أن يضيقوا الهوة التي كانت تفصل بين التاريخ والعلوم التجريبية، فحاولوا تطبيق بعض أساليب التفكير الاستقرائي على الأبحاث التاريخية. وما عملية جمع الوثائق والتأكد من صحتها بالنقد الخارجي، وملاحظة ظواهر ووقائع الأحداث الماضية، وتعليلها واستخلاص أسبابها، ورسم صورة واضحة لها تحتاج

أحياناً إلى وضع الفروض وإثبات صحتها، إلا دليل على مثل هذا الاتجاه الاستقرائي الذي يحاكي منهج علوم الطبيعة والعلوم التجريبية عامة. وفي واقع الحال فإن الفرض التاريخي يماثل الفرض العلمي من حيث أن كليهما يعتمد على الخيال، المحدد بالضوابط الواقعية لموضوع البحث وطبيعته[٣]. ومن هنا نرى أن العلوم جميعاً، ومن ضمنها التاريخ، تشترك في وجود مقدار من (الذاتية) في طرق بحثها، فالخيال وإن كان محدداً بضوابط الواقع ولكنه يبقى عنصراً ذاتياً في نهاية الأمر في علوم التجربة وفي التاريخ على حد سواء. على أننا يجب أن نقرر مع ذلك بأن مجالات الخيال أكثر رحابة وتشتتاً في فهم الظواهر الإنسانية منها في ظواهر الطبيعة.

وأوضح المراحل التي يقترب فيها التاريخ من العلوم الطبيعة باضطراره إلى اللجوء إلى الفروض هي المرحلة المنهجية التي تلي مرحلة جمع الوثائق والتأكد من صحتها عن طريق عمليات النقد الخارجي، ذلك أن المادة التاريخية التي توفرها الوثائق لا بد وأن يكتنفها مقدار قليل أو كثير من الثغرات، وحينذاك يلجأ الباحث في التاريخ إلى سد هذه الثغرات عن طريق الفروض ليتمكن من إعادة تركيب حوادث الماضي. وتتطلب تلك الفروض إقامة الدليل على صحتها، وإذا ما نجح الباحث في هذا العمل فإنه سيتمكن غالباً من الوصول إلى معرفة العلاقة بين حوادث التاريخ المختلفة، بعضها مع البعض الآخر، وبيان حقيقة ترابطها وتسلسلها وأسبابها.

ولا بد أن يتمتع الفرض عند المؤرخ، لكي يستوفي مبادئ الفرض العلمي ويماثله، بنفس ما ذكرناه عن هذا الأخير من خيال خصب مقيد لباحث يتمتع بسعة الأفق والدقة اللازمة لملاحظة الظواهر وتسجيل تفصيلاتها والمجانسة بينها. فهذه الشروط يجب أن تتوفر للمؤرخ ليتمكن من وضع فروضه، إذ أن المادة التاريخية المستخلصة من الوثائق بعد إجراء عمليات النقد الخارجي يلزمها تصنيف منظم لمختلف أنواع وقائعها[٤]، وباحث محيط بتخصصه إحاطة تامة يتمتع بملكة الابتكار وله حظ وافر من الذكاء وحدة الذهن، ذلك أن مثل هذه الشروط ستكون بمثابة الشرارة التي تقدح وهج خياله وتمكّنه من وضع فروض قابلة للبرهنة عليها وإثبات

صحتها "وهذا قريب مما يحدث في منهج العلوم التجريبية عندما يتجلى الحدس أو الخيال العلمي بعد مرحلة البحث، إذ تشرق في ذهن العالم فروض تربط له الظواهر ربطاً جيداً، فتبدو له الأشياء في صورة جديدة، ويتضح له كل شيء دفعة واحدة"[٥].

شروط الفرض العلمي والتاريخي

وهناك شروط وضعت للفرض (العلمي)، هي مما يمكن اشتراطه للفرض التاريخي أيضاً، منها:

- ضرورة أن يبنى الفرض العلمي على أساس من الملاحظة والتجربة، أي أن يأتي بعد ملاحظة الظواهر الخارجية أو إجراء التجارب عليها، ولا يكون خيالياً محضاً لا صلة له بالواقع، حيث أن ظواهر الطبيعة، دون سواها مما وراء الطبيعة أو مما في التفكير العقلي المجرد، هي مدار البحث العلمي ومادته الأولى. كذلك فإن الفرض التاريخي يجب أن يأتي، كما سبق وأن ألمحنا، بعد ملاحظة الوقائع التاريخية التي تتوفر للمؤرخ عقب قيامه بعمليات النقد وخاصة عمليات النقد الخارجي، حيث أن الفروض في العمل التاريخي لا تبنى على فراغ بل على ملاحظة المادة التاريخية المعدة للدراسة ومحاولة سد ثغراتها بتخيل ملامح النقص الذي يمنع دون رسم صورة تاريخية متكاملة لأحداث الماضي، وهذا التخيل هو حدس - أو فرض - بذلك النقص.
- كما يجب نقد الفرض العلمي وتمحيصه قبل الإقدام على التحقق من صحته عن طريق الملاحظة والتجربة. فإذا تبين للباحث أن فرضه ينطوي على بعض التناقض، أو وجد ما يدعوه إلى الشك فيه، فعليه أن يعدل عنه إلى فرض آخر ولا يتمسك به كاعتقاد ثابت يتخذه أساساً لتفسير ظواهر الطبيعة أو يحاول تعديل هذه الظواهر للتوافق مع الفرض. والفرض التاريخي يحتمل أيضاً مثل هذا الشرط، فينبغي للمؤرخ كذلك أن يضع فروضاً معقولة لا يداخلها التناقض، وأن يعدل عن فرض شك فيه بعد النقد والتمحيص قبل أن يخوض في البرهنة

على صحته. فالتشبث بالفرض يعني الخضوع لفكرة واحدة أو لنظرية محددة ومحاولة تفسير الحوادث، أو إكمال ملامح صورها، على أساسها، ومن ثم يصل المؤرخ في هذه الحالة إلى نتائج غير واقعية ويحمّل وقائع الماضي أكثر مما تحتمل[٦].

- واشترط للفرض العلمي أن لا يتنافى مع الحقائق العلمية القطعية والقوانين المسلّم بصحتها، مع الأخذ بنظر الاعتبار نسبية قوانين العلم وحقائقه، وإمكان خضوعها للتعديل مع اطّراد تقدم العلم واكتشافاته[٧]. وفي البحث التاريخي يمكننا القول، في مقام التماس مثيل لهذا الشرط، بأنه يجب عدم وضع فرض تاريخي حول حقائق التاريخ الرئيسية أو الأساسية، إذ يبدو عقم الفرض الذي يوجه لوضع رأي مخالف لما هو معروف عن حقائق تاريخية كبرى كحدوث هجرة الرسول محمد (ﷺ)، أو وجهتها نحو يثرب. أو حقيقة تحالف الدولة العثمانية مع ألمانيا في الحرب العالمية الأولى واندحار العثمانيين في هذه الحرب. كذلك فإن الباحث في التاريخ عليه أن يتعامل بحذر مع فروضه التي تتطرق إلى وقائع التاريخ الجزئية التي انتهى المؤرخون إلى رأي قاطع موحّد بشأنها وثبتت حقيقة وقوعها لديهم بالتواتر بصورتها المعروفة. ومما هو جدير بالذكر أن قواعد المنهج التاريخي تحثّ ليس على عدم وضع مثل هذه الفروض فحسب، بل باستبعاد المرويات الوثائقية التي تتعارض مع الحقائق التي تثبت بطرق أخرى كخلاصة المعرفة الإنسانية، أو القوانين العلمية الثابتة في مختلف موضوعات العلم.

التحقق من صحة الفرض العلمي

يعتمد منهج البحث العلمي عدة قواعد يستعين بها الباحث على اختبار الفروض التي وضعها لتفسير الظواهر أو الوقائع الخارجية للتأكد من صحتها أو خطئها. ويصبح الفرض قانوناً حينما يتم التحقق من صدقه وصوابه، وبالوصول إلى القانون يكون البحث العلمي المجرد قد أنجز غرضه وبلغ غايته.

ويمكن التحقق من صدق الفروض بطريقة مباشرة تعتمد على الملاحظات أو إجراء التجارب، أو بطريقة منطقية تعتمد الاستدلال الصوري الذي يقوم بمهمة استنباط إحدى نتائج الفرض عن طريق القياس، والتأكد بعد ذلك من صدقها عن طريق الملاحظة والتجربة. غير أنه في كلا الحالين لا تصلح الملاحظات أو التجارب الإيجابية، أي التي تتفق مع الفرض وتؤيده، كدليل على صدقه مهما بلغ عددها كثرة، لأن بروز حالة سلبية واحدة تكفي للبرهنة على بطلانه[٨]. لذلك يتوجب على الباحث أن يتنبه لهذا الأمر لكيلا يطغى ميله (الطبيعي) لتبني الحالات الإيجابية التي تؤيد فرضه على وعيه بوجود حالة سلبية تبطله. وهذا مما أكد عليه البرهان التاريخي حين طلب من المؤرخ، كما سنرى، أن يمتنع عن النظر المتكرر في الفرض لالتماس سبل للتدليل على صحته وتحويله إلى يقين.

وتعرف قواعد التحقق من صدق الفرض العلمي بـ (طرق الاستقراء)، وهي الطرق التي بواسطتها تمحص الفروض ويختبر مدى صحتها من فسادها. وللفيلسوف الإنجليزي (جون استيوارت مل) الفضل الأكبر في وضع هذه القواعد التي تعتمد اعتماداً كلياً على قانون السببية العام. وأهم طرق الاستقراء هي:

- طريقة الاتفاق أو التلازم في الوقوع: وهي طريقة تفسير الظواهر وكشف عللها استناداً إلى القول الذي يذهب بأن وجود العلة يستلزم وجود معلولها.
- طريقة الاختلاف أو التلازم في التخلف: وهي طريقة في تفسير وكشف الظواهر أيضاً ولكن في حالة غياب العلة ومن ثم الحكم بغياب معلولها، فهي تتلخص في أن غياب العلة يستتبع غياب معلولها.
- طريقة الجمع بين الاتفاق والاختلاف: أي الجمع، لكشف الظواهر وتفسيرها، بين الطريقتين السابقتين، ومن ثم القول بأن وجود العلة يستتبع وجود معلولها، وغيابها يستلزم اختفاء معلولها.
- طريقة التغير النسبي أو التلازم في التغير: بمعنى رصد التغير (الكمي) بين العلة والمعلول، ومفاده أن كل تغير يطرأ على العلة يقترن لا محالة بتغير مشابه له – في

الكم أو العدد- يلحق بمعلولها. ومن ثم اقتضى إتباع هذه الطريقة الاعتماد على الإحصاء والرسوم البيانية في دراسة العلوم الطبيعية، وبعض العلوم الإنسانية[٩].

وهذه الطرق في واقع الحال هي طرق استقرائية تجريبية تصلح أن تستخدم كأداة من أدوات البحث، أي في الكشف عن القانون أو العلاقات التي تربط بين ظاهرتين أو أكثر، وتصلح أن تستخدم أيضاً في التحقق من صدق الفروض العلمية. وقد أضاف (مل) إلى هذه الطرق طريقة أخرى تعتمد على الاستدلال القياسي (وهو استدلال صوري) لأن الباحث قد لا يتمكن من تحقيق فروضه عن طريق الملاحظة والتجربة مباشرة، فيلجأ حينذاك إلى التفكير القياسي الذي يستند، ضرورة، إلى المعلومات والقوانين السابقة المعروفة، والذي يتوصل فيه إلى نتيجة معينة، ثم يتأكد من صدقها بطرق الاستقراء التجريبية التي سبق ذكرها.

التطبيق على الفرض التاريخي

إن كثيراً من مبادئ وشروط التحقق من صدق الفروض العلمية ينطبق على الفروض التاريخية، إلا أن وسائل وطرق إثبات الفرض العلمي والبرهنة عليه تختلف عما هي عليه في الفرض التاريخي، حيث تعتمد الفروض العلمية غالباً في استدلالاتها على الاستقراء والتجريب، بينما لا تعدو الفروض التاريخية الاستدلالات الصورية التي تقوم في معظم الأحيان على:

الاستنباط، وهو الذي ينتقل فيه الفكر من العام إلى الخاص ومن المبدأ إلى النتيجة وينقسم إلى:

- الاستدلال المباشر، ويقوم على مقدمة واحدة.
- الاستدلال غير المباشر، ويقوم على مقدمتين ويعرف بالاستدلال القياسي، أو القياس. وينقسم بدوره إلى:

قياس مركب: يتألف من أكثر من مقدمتين.

قياس بسيط: يتألف من مقدمتين فقط، ومنه:

قياس التمثيل أو قياس النظير: ويستعمل كثيراً في الفروض التاريخية، ويعني استنباط حكم لشيء جزئي مجهول الحكم من شيء جزئي آخر معلوم الحكم لتشابههما أو اشتراكهما في علة واحدة.

على أن طرق الاستدلال أو البرهنة هذه وإن كانت تختلف في الفروض بين الاستقراء للفروض العلمية والاستنباط للفروض التاريخية، فإنها جميعاً تتفق في اعتمادها على مبدأ السببية العام في نمط تفكيرها، كما يمكننا أن نلاحظ بعض الوشائج التي تربطها أحياناً ببعضها حينما نعرض لعمليات البرهان التاريخي، وهي العمليات التي نتحقق بها من صحة أو خطأ الفروض التاريخية.

البرهان التاريخي

يقوم البرهان التاريخي على حقيقة ثابتة هي أن الوثائق لا تقدم دائماً صورة تامة لكل الوقائع الجزئية لأي موضوع من موضوعات الدراسة التاريخية لذلك يضطر الباحث إلى توسيع عملية المعرفة بوضع (الفروض)، ثم يقوم بالبرهنة على صحتها عن طريق عملية الاستدلال المنطقي التي يعتمد فيها على وقائع معروفة من الوثائق للوصول إلى وقائع جديدة مجهولة حدسها بفرضه. وإذا ما كان البرهان أو الاستدلال هذا صحيحاً فإن المعرفة المتحصلة ستكون مشروعة حسب قواعد منهج البحث التاريخي.

إلا أن عملية التحقق من صدق الفرض، أو ما يمكن تسميته بالبرهان التاريخي، لا تجري غالباً بصورة صحيحة بسبب صعوبة استخدام الاستدلال على نحو سليم تماماً، لذلك فإن هذه العملية تعتبر من أدق عمليات الدراسة التاريخية، ويتوجب لكي تجرى بصورتها الصحيحة أن يراعي فيها الباحث بعض القواعد الخاصة ليصل إلى نتائج صحيحة أو قريبة من الصحة إلى حد بعيد، والتي تعتمد -

مثل هذه النتائج- على وضع مقدمات صادقة[١٠]. ومن القواعد التي ينبغي إتباعها في البرهان التاريخي:

- وجوب التمييز بين عملية البرهان أو الاستدلال وبين عملية تحليل الوثائق التي تقوم على إجراءات متعددة في مقدمتها النقد الباطني الإيجابي والسلبي. ذلك أن هاتين العمليتين تتشابهان تشابهاً كبيراً في معظم الأحيان، فالبرهان يبتغي الوصول إلى وقائع مجهولة لم تشر إليها الأصول التاريخية بالاعتماد على الوقائع التي ذكرتها هذه الأصول. أما التحليل فإن أبرز مهامه تتلخص في معرفة المعنى الحقيقي لنصوص الأصول التاريخية، ومحاولة الوصول إلى حقيقة صحة الوقائع التي تضمنتها، ومن ثم استنتاج حقائق لم تذكرها صراحة. فالقاسم المشترك بين العمليتين إذن هو استخلاص وقائع تاريخية لم تذكرها الوثائق نهائياً أو بوضوح. ومن ثم تتضح ضرورة الفصل بين التحليل والبرهان لأن إضفاء العمل البرهاني، الذي تطغى عليه آراء الباحث الشخصية وأفكاره الخاصة، على نصوص الوثائق يحمّل هذه النصوص أكثر مما تحتمل ويقوّل مؤلفيها ما لم يقصدوا قوله.
- ضرورة فرز نتائج البرهان عن النتائج التي توصل إليها الباحث عن طريق التحليل، وذلك بعرض الوقائع التي عرفت بعملية البرهان بصورة واضحة تمكّن من تمييزها عن الوقائع التي استخلصت من الوثائق.
- توخي الوعي في العمل البرهاني، وعدم إجراء برهان دون شعور وقصد. فالبرهان الذي يفتقد لهذا الشرط يكون عرضة للخطأ لعدم قيامه على مقدمات واضحة مقطوع بصحتها.
- يجب الإعراض عن النتائج التي توصل إليها الباحث عن طريق البرهان إذا تطرق إليها الشك، وعليه أن ينوه بها على أنها توقع أو تخمين فحسب يحتاج إلى إثبات قطعي.
- ينبغي عدم إعادة النظر في مثل هذه التخمينات، التي أشير إليها في النقطة السابقة، بغية تحويلها إلى استدلالات منطقية صحيحة أفضت إلى نتائج يقينية، لأن النظر المتكرر فيها قد يظهرها بمظهر اليقين في نظر الباحث بسبب تآلفه معها[١١].

طريقتا البرهان

ويعتمد عمل الباحث في البرهان التاريخي طريقتين رئيستين، سلبية وإيجابية:

- فالطريقة السلبية للعمل البرهاني ترتكز على حالة سكوت المصادر عن ذكر حادثة معينة فيفترض الباحث على أساس هذا السكوت عدم حدوثها، ثم يقوم بالبرهنة على صحة الافتراض بمقدمة واحدة هي صمت المصادر أو الوثائق التاريخية ليخلص إلى نتيجة معينة تفيد عدم حدوث الواقعة. فالبرهان أو الاستدلال هنا هو استدلال استنباطي، وبما أنه يقوم على مقدمة واحدة فهو استدلال مباشر بتعبير علم المنطق. ويمكن صياغته بأسلوب العمل التاريخي بالصيغة التالية: لو كان الحدث التاريخي قد وقع فستكون هناك وثيقة تتحدث عنه.

إلا أن البرهان التاريخي بهذه الصيغة لا يستقيم ولا تكون نتائجه صحيحة إلا بعد أن يتوفر له شرطان أساسيان هما: أن تكون حوادث الماضي قد لوحظت ودونت جميعاً، وأن تكون هذه المدونات (الوثائق) قد حفظت وسلمت من الضياع والتلف. وواضح أن هذين الشرطين لا يمكن تحقيقهما حيث لا يمكن ملاحظة كل حوادث الماضي من قبل ذوي الاستعداد لتدوينها، وهي إن لوحظت فإنها لا تدون جميعاً لأسباب مختلفة ودوافع شتى. وإذا كان كثير من أحداث التاريخ قد لوحظ ودوّن فإن قسماً كبيراً منها لم يصلنا لضياع الوثائق التي حفظته أو تلفها التلقائي أو المقصود. ومن ثم فإن الاستدلال (بالصمت) لا يكون استدلالاً صحيحاً في معظم الأحيان وينبغي للباحث أن يضيّق مجال استعماله إلى أقصى ما يمكن، ويعي بأن مثل هذا الاستدلال أو البرهان ليس قطعياً، وقد ينقض باكتشاف وثائق جديدة مستقبلاً تثبت الحادث التاريخي الذي أراد نفي حدوثه.

بيد أنه يمكن الاطمئنان إلى نتائج (استدلال الصمت) أو البرهان السلبي في حالة واحدة هي تأكد الباحث من أن بعض مصادر موضوعه تحرص على ذكر كل الأحداث التي هي من نوع الحدث الذي يبحث فيه. ومثال ذلك أنه إذا لم يذكر ابن

خلدون في تاريخه شيئاً عن قبيلة بربرية باسم معين فيجوز للباحث أن يستنبط من ذلك عدم وجود قبيلة بربرية بهذا الاسم. أو إذا أغفل السخاوي في كتابه (الضوء اللامع في رجال القرن التاسع) ذكر اسم على أنه لمحدّث من القرن التاسع فيمكن استنباط أن مثل هذا الاسم لم يكن لأحد رجال الحديث الذين عاشوا في القرن الهجري التاسع.

- أما الطريقة الإيجابية للعمل البرهاني فتتمثل في البرهنة على فرض بحدوث واقعة تاريخية جزئية لم تذكرها الوثائق وذلك من خلال استنباطها من واقعة تاريخية أخرى عرّفتنا بها الوثائق. أو البرهنة على فرض بعدم حدوث واقعة تاريخية معينة بالاستنباط من خلو الوثائق من ذكر واقعة أخرى. ويستند مثل هذا الاستنباط أو البرهان على أساس التشابه بين الماضي والحاضر لأن كليهما متعلق بحركة الإنسان والمجتمعات البشرية، وباعتبار أن الأحداث المتصلة بهذه الحركة ترتبط بعلاقات سببية يؤثر بعضها في البعض الآخر، فإذا حدثت واقعة كانت سبباً في حدوث واقعة أخرى، أو تسببت عنها، أو لأن حدوث إحداهما يدعو لحدوث الأخرى لاشتراكهما في علة واحدة، أي أنهما معلولتان لعلة واحدة.

والاستنباط هنا هو غالباً استدلال قياسي، أو قياس بسيط ينتقل فيه الفكر من العام إلى الخاص، ويتألف من مقدمتين إحداهما خاصة والأخرى عامة. ويمثل له بأن (القاهرة) تحمل اسماً عربياً (مقدمة خاصة)، واسم كل مدينة عادة مأخوذ من لغة الشعب الذي أنشأها (مقدمة عامة) فالقاهرة إذن أنشأها العرب. إلا أنه يشترط لصحة نتيجة مثل هذا القياس:

- أن تكون المقدمة العامة دقيقة وصادقة في غالبية حالاتها العظمى، ولا بد لهذا التحقق من صدق انطباقها على الماضي والحاضر بكيفية واحدة أو متقاربة، إذ قد لا يصلح قياس الماضي على الحاضر لبعض الاختلاف الذي قد يتصف به جزء من معايير الماضي وقيمه ومفاهيمه عن معايير وقيم ومفاهيم الحاضر.

- أن يرتبط طرفا المقدمة العامة: (اسم مدينة) و(لغة شعب) بعلاقات سببية ثابتة بحيث لا يتحقق أحدهما دون حدوث الآخر. فيجب أن يكون دائماً اسم المدينة مأخوذ من لغة الشعب الذي أنشأها، وأن لا تتجاوز لغة الشعب تسمية المدن التي يؤسسها هذا الشعب. وإذا ما تحقق ذلك فإنه سيصبح قانوناً علمياً ثابتاً. ولكن علوم الإنسان والمجتمع لا يمكن أن تفرز مثل هذه القوانين لكل موضوعاتها وعلى الدوام. فمن المثال السابق نجد أن كثيراً من المدن، خاصة في العصور الحديثة، لا ترتبط تسميتها بلغة الشعوب التي أنشأتها، فبطرسبورغ اسمها ألماني ولكنها مدينة روسية. وكذلك سيراكوز وإيثاكا فإن اسميهما يوناني ولكنهما مدينتان في أمريكا ولم يؤسسهما اليونانيون[١٢]. ومن ثم فلا بد من توفر شروط خاصة أخرى تدعم صدق المقدمة العامة التي تذهب إلى أن اسم المدينة مرتبط بلغة مؤسسيها. إذ أن إطلاق التعميم لا يسلم من الخطأ في كثير من الأحوال، فليس تعميماً صحيحاً أن نعتبر مثلاً أن كل احتلال أو فتح دافعه اقتصادي أو سياسي فحسب.
- معرفة تفصيلات المقدمة الخاصة والظروف التي أحاطت بها، فذلك مما يساعد على التحقق من صدقها، ويدعم صحة النتيجة.

على أنه يجب ملاحظة أن هذه الشروط لا تتحقق بيسر بسبب عدم وجود قوانين اجتماعية يمكن الاطمئنان إليها تماماً وجعلها مقدمات عامة موثوق بصحتها في عمليات الاستدلال. كما أنه لا تتهيأ إلا نادراً معرفة تفصيلات الوقائع الجزئية التي تمثل المقدمات الخاصة في إجراء مثل هذه العمليات. ومن ثم فإن نتائج البرهان الإيجابي على الفروض التاريخية غير قطعية في معظمها ويمكن الحكم بصحتها طالما لم يثبت ما يناقضها. وهذا عين ما يحدث في علوم الطبيعة، إذ يمكن القول بأن الحقائق أو القوانين العلمية ليست إلا فروضاً لم يثبت فسادها بعد، والفروض قوانين لم تتأكد صحتها بعد[١٣].

هوامش الفصل الثاني

(١) ينظر: الطويل، توفيق (الدكتور)، أسس الفلسفة، ط١١، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٩٠، ص ١٦٢.

قاسم، محمود (دكتور)، المنطق الحديث ومناهج البحث، ط٥، دار المعارف، مصر ١٩٦٧، ص ١٣٧-١٣٨.

(٢) قاسم، نفسه، ص١٣٩.

(٣) ينظر ما قرره عن ضوابط الخيال لانجلوا وسينوبوس في كتابهما المدخل إلى الدراسات التاريخية، المترجم ضمن كتاب النقد التاريخي للدكتور عبد الرحمن بدوي، ط٣، وكالة المطبوعات، الكويت١٩٧٧، ص ١٨٥.

(٤) يلاحظ ما يقترحه سينوبوس لتنظيم الوقائع التاريخية، نفسه، ص ١٩٤.

(٥) قاسم، ص ٤٨٩.

(٦) ينظر: عثمان، حسن (الدكتور)، منهج البحث التاريخي، ط٤، دار المعارف، مصر ١٩٨٠، ص ١٨٧-١٨٨.

(٧) فيما يتعلق بشروط الفرض العلمي يراجع: الطويل، ص١٦٣-١٦٤، ١٧٨-١٨٥.

(٨) نفسه، ص١٦٤.

(٩) نفسه، ص١٦٥-١٧٠.

(١٠) ينظر: قاسم، ص ٥٢٠، ٥٢١.

(١١) ينظر: لانجلوا وسينوبوس، ص ٢٠٦-٢٠٧. عثمان، ص ١٧٤-١٧٥.

(١٢) لانجلوا وسينوبوس، ص ٢٠٦-٢١٢.

(١٣) قاسم، ص ١٨٧.

الفصل الثالث

الحتمية والصدفة.. التوظيف التأريخي وجذره العلمي ـ المنطقي

يتعلق مفهوم الحتمية في العمل التاريخي بتفسير الوقائع الجزئية، وأفعال شخصيات التاريخ في ضوء صيغة اطراد الأحداث التاريخية، وارتباط بعضها مع البعض الآخر بعلاقات سببية. ومثل هذا التفسير للوقائع الجزئية يخصّ، كما هو واضح، منهج البحث في التاريخ، ويمسّ عمل المؤرخ وتخصصه المباشر. إلا أن الحتمية لـها دور بارز أيضاً في فلسفات التاريخ التأملية، وما تفرزه من نظريات في تفسير التاريخ العام (Universal History)، مما لا يعد من صميم وظائف الهستوريوغرافيا.

وبقدر الحدود التي يرسمها عنوان هذا الفصل فان مفهوم الحتمية في العمل التاريخي، الذي تبناه بعض المؤرخين وأرادوا تطبيقه ضمن مرحلة التفسير من مراحل منهج البحث في التاريخ، يرتبط بما يعرف بـ (مشكلة الاستقراء) – وهو الاستقراء العلمي أو الناقص- وأبعادها المنطقية، وإشكالاتـها العلمية الخاصة بمنهج البحث في علوم الطبيعية. ولابدّ لمعرفة هذه الحتمية، التي تُفسر استناداً لـها وقائع التاريخ وأعمال أبطاله، من البحث عن أساسـها ممثلاً بمشكلة الاستقراء. والاستقراء - قبل الخوض في طبيعة مشكلته- بمفهومه الذي حدده فرنسيس بيكون وبلوره العلماء التجريبيون من بعده، هو الأساليب والطرق العلمية والعقلية التي يستخدمها الباحث في الانتقال من عدد محدود من الحالات الخاصة إلى قانون أو قضية عامة يمكن التحقق من صدقها بتطبيقها على عدد لا حصر له من الحالات الخاصة الأخرى التي تشترك مع الأولى في خواصها أو صفاتها النوعية[1]. ويبدأ مثل هذا الاستقراء عادة بملاحظة ظواهر الطبيعة أو إجراء التجارب عليها للوصول في

مرحلة لاحقة إلى صياغة حكم كلي، أو وضع قانون عام لمجموعة معينة من الظواهر يمكّن من التنبؤ بالمستقبل، أي بحدوث مثل هذه الظواهر مستقبلاً في الظروف المشابهة للظروف التي حدثت فيها.

إلا أن الاستقراء العلمي قد أثار شبهة تتعلق بالأساس الذي يعتمد عليه، تعرف بـ (مشكلة الاستقراء). ذلك أن الانتقال من أمثله جزئية، تعرفنا عليها عن طريق الملاحظة أو التجربة أو استعنا بالذاكرة على تحديدها واستحضارها، إلى حكم عام لا يشملها فحسب بل يشمل غيرها أيضاً مما يشبهها من الأمثلة، أمر غير جائز منطقياً إذ يبدو مناقضاً لقاعدة من قواعد المنطق ترى أن صدق الحكم الجزئي ليس دليلاً على صدق الحكم الكلي. ومن ثم فان مثل هذا الحكم العام لا يسمح لنا بالتنبؤ بالمستقبل على نحو دقيق، حيث لاضمان بأن ظواهر المستقبل ستشبه مثيلاتها الماضية والحاضرة إذا اتفقت لها عين الظروف التي أحاطت بظواهر الماضي والحاضر، مما يظهر في الوقت نفسه شكاً في صحة وصدق المعرفة التي سيتيحها القانون العلمي القائم على الاستقراء. فتمدد بعض المعادن كالحديد والنحاس والرصاص وغيرها بالحرارة، وهو مما يقرره الاستقراء والملاحظات والتجارب السابقة، يفرز قانون (تمدد المعادن بالحرارة)، ولكن إذا كانت ملاحظاتنا وتجاربنا قد أثبتت هذا القانون في الحاضر، فما هو مبرر الجزم بانطباق هذا القانون في المستقبل على هذه المعادن، أو سواها مما لم يكشف عنه بعد؟

وكان دافيد هيوم أول من أثار هذا الشك بوجه يقين الاستقراء العلمي مما أوصل الفلاسفة فيما بعد إلى مبدأ اطراد الحوادث في الطبيعة أو (مبدأ الحتمية) الذي نحن بصدده الآن. ويعتقد هيوم بعدم وجود برهان منطقي أو تجريبي يدل على صدق الاستقراء أو يبرر الاعتماد عليه، فموضوعات الطبيعة لا تشبه الموضوعات الرياضية التي يمكن البرهنة عليها، فالرياضي يستطيع أن يبرهن، مثلا، على أن زوايا المثلث بمجموعها تساوي زاويتين قائمتين، في حين أن الفيزيائي لا يستطيع أن يثبت

لنا أن الماء سيغلي مستقبلاً في درجة مائة مئوية. ولا يتمكن الفلكي أيضاً من إثبات أن الشمس ستشرق غداً أو لا تشرق. وقد تصدى بعض الفلاسفة، مثل (كانت) و (مل) لمشكلة الاستقراء التي آثارها هيوم محاولين إيجاد حل لـها، وانتهى الأمر بهؤلاء الفلاسفة إلى إقرار مبدأ اتساق الظواهر الطبيعية واطرادها، وهو ما يعرف بـ (الحتمية) كحل لمشكلة الاستقراء. وهذا المبدأ يعني أن هناك نظاماً ثابتاً مطرداً للظواهر الطبيعية لا يقبل الاستثناء أو التقلب، وأن هذا النظام عام تخضع فيه كل ظاهرة طبيعية لقانون محدد ترتبط فيه العلل بالمعلولات[٢].

وإذا تجاوزنا تفسيرات الفلاسفة لصحة الحتمية أو اعتراضات بعضهم على جعلها مبدأ أولياً ضرورياً، فقد بات من المقرر لدى هؤلاء وأولئك أن الحتمية هي فرض الفروض والأساس الذي تستند إليه العلوم جميعاً، وبفضلها تقدمت علوم الطبيعة، "فتاريخ هذه العلوم يشهد بأنها لم تخط خطوات واسعة في الكشف عن القوانين الطبيعية إلا منذ اعتقد الباحثون أن الطبيعة تخضع لنظام عام ثابت مطرد"[٣].

ويبدو أن المشتغلين بالموضوعات الإنسانية أرادوا لموضوعاتهم أن ترتقي إلى صف علوم الطبيعة، وتحرز التقدم الذي أحرزته، فبدأوا يلتمسون وسائل هذه العلوم وأدواتها ويحاولون تطبيقها على موضوعاتهم، فكان أن فرض هؤلاء (الحتمية) للظواهر التي يدرسونها باعتبارها هي الأخرى ظواهر مطردة يمكن تطبيق المنهج الاستقرائي عليها بغية تحديد العلاقة بينها بقوانين وصيغ عامة، شأنها في ذلك شأن ظواهر الطبيعة التي تنتظمها مثل تلك القوانين. وقد حقق هذا الاتجاه تقدماً ملحوظاً لبعض موضوعات الدراسات الإنسانية، وسوغ إضفاء صفة العلم عليها – وفقاً لاعتبار القوانين معياراً للعلم– وذلك بعد تمكن الباحثين، خاصة في الدراسات النفسية والاجتماعية، من التوصل إلى صياغة كثير من القوانين العامة لموضوعات دراساتهم[٤].

وقد سرى مثل هذا الاتجاه إلى المؤرخين أيضاً، فأصبح بعضهم يناصر اتجاه اعتماد البحث التاريخي على وسائل وأساليب البحث في علوم الطبيعة، وعرف هؤلاء بأصحاب النزعة الطبيعية. ومن آرائهم أن الوقائع الجزئية في التاريخ هي وقائع مطردة ترتبط فيها العلل بالمعلولات، وهي مناظرة للظواهر التي تكشف عنها الطبيعة، ومن ثم يمكن إخضاعها للملاحظة وتطبيق المنهج الاستقرائي عليها للتوصل إلى قوانين عامة تتيح لنا توقع حدوث وقائع مشابهة مستقبلية حينما تتوفر لها نفس ظروف الوقائع المستقرأة. وتتيح أيضاً تفسير وقائع تاريخية مشابهة في ظروفها لم تخضع لعملية الاستقراء، وذلك بالقول إن هذه الواقعة أو تلك ما كان لها إلا لتقع بشكلها الذي وقعت فيه، اعتماداً على تشابه هذه الوقائع، في طبيعتها وظروفها وأسبابها، لمثيلاتها التي خضعت للاستقراء، فالثورة السياسية الناجحة التي وقعت في الماضي كان وقوعها حتمياً لأنها قد توفرت لها الظروف والأسباب التي ما أن تتهيأ حتى يصبح وقوع الثورة لابدّ منه. ومثل هذه الثورة يمكن أن تحدث مستقلاً بعد أن تتوفر الشروط والظروف عينها التي أحاطت بالثورات الناجحة السابقة، من فساد اجتماعي، وفشل داخلي وخارجي في السياسة العامة، وهزائم حربية، وانقسام في الطبقة الحاكمة... الخ. وفي هذا ما يماثل دراسة علوم الطبيعة من استقراء وملاحظة ومبدأ حتمي تفسر الظواهر وفقاً له، ويفضي إلى استشراف المستقبل والتنبؤ به.

ومن جانب آخر، فان بعض المؤرخين يضفي الحتمية على سلوك الأشخاص الذين صنعوا أحداث التاريخ، بما يعني "أن جميع سبل الاختيار كانت مغلقة أمام شخصيات التاريخ عدا السلوك الذي سلكوه، ومن ثم يصبح من المتعذر إمكان تصور سلوك آخر أو اتجاه آخر لوقائع التاريخ غير وجهتها الفعلية" (٥). ويبدو أن مثل هذه الحتمية لا تختلف في طبيعتها عن حتمية الوقائع التي مرّ بنا ذكرها، فحتمية تصرفات شخصيات التاريخ هي حتمية وقائع في نهاية الأمر، إلا إنها تختص بالقول أن هذه الوقائع هي من صنع الأفراد أو الأبطال دون سواهم. فتصرفات هؤلاء

الأبطال مطردة اطراد الوقائع التي يصنعونـها، أو التي يحتلون موقعاً بارزاً ومؤثـراً فـي صناعتها[٦].ومثل هذا ما فعله ابن خلدون في القول بحتمية خروج معاوية على الأمام علي بسبب العصبية[٧].

كذلك فان القول بالحتمية يتطرق إلى تفسيرات الفلاسفة وبعض المؤرخين لمسار التاريخ العام والحضارات، والتي تقوم على استقراء التاريخ وملاحظة أحداثه الكبرى والجزئية، لرصد عامل مؤثر يتحكم في مسيرة تلك الأحداث ويفسرها. وهو بمثابة قانون عام ينتظم الأحداث التي لابدّ لـها أن تكون معلولة ومطردة، لأن حدوثـها يرتبط دائماً بذلك العامل، وتكرارها - هي أو ما يماثلها- المقترن بالعامل نفسه يفترض اطرادها - حتميتها- كاطراد ظواهر الطبيعة . كما أن مثل هذه القوانين تتيح أيضاً الكشف، من وجهة نظر هؤلاء الفلاسفة والمؤرخين، عن الوجهة المستقبلية التي تتجه إليها أحداث التاريخ، أو التي تؤول إليها مسيرة الحضارات. ويختلف العامل الموجه لحركة التاريخ، والمؤثر في نشأة ومسيرة الحضارات باختلاف وجهات النظر المتعددة التي ترصد وجوده وتحدد طبيعته. فهو، مثلا، الروح أو العقل المطلق الكيان لدى هيغل، والعامل الاقتصادي أو المادي لدى فيورباخ وماركس وغيرهما من الماديين، والعناية الإلهية في التفسيرات الدينية المتعددة، وسوى ذلك من عوامل.

على أن الحتمية في الوقائع الجزئية لا تلق قبولاً لدى كثير من المؤرخين[٨]، لأن تلك الوقائع أو الأحداث من صنع الإنسان الذي لا تنتظم أفعاله على وتيرة واحدة ولا تسير على نسق واحد، فمن المؤكد أن أفعال المجتمعات تجاه حالة معينة تحيطها ظروف موحدة أو متماثلة لا تأتي دائماً متشابـهة، وهي متفاوتة أيضاً بين فرد وآخر من أفراد المجتمع الواحد، لا بل أن انتظام أفعال الفرد الواحد غير مضمون في جميع الحالات والمواقف وإن بقيت كل الظروف الخارجية دائماً على وضعها. فحتمية وقائع التاريخ غير ثابتة، ولا هي مؤكدة، إذ قد تكون "المقدمات متشابـهة لكن لا تحدث نفس النتائج فيكون هناك حاكم مستبد لكن لا تقوم ثورة بالضرورة. وقد

يكون هناك رخاء اقتصادي، ومع ذلك يحدث انقلاب أو تمرد. والسبب في هذا أن العامل في الأحداث التاريخية أساساً هو الإنسان، والإنسان حرّ متقلب الرأي، وبالتالي لا يمكن التنبؤ بسلوكه"(٩). فالحتمية في رأي هؤلاء لا تخص التاريخ، بل قد تخص ظواهر علوم الطبيعة التي تجري، فيما نعلم الآن على الأقل، بصورة مطردة وعلى وتيرة واحدة. أما وقائع التاريخ فمادتها الإنسان الذي يتصف سلوكه بالحرية(١٠)، وهذه الحرية تجعل الفعل الإنساني مفتقراً إلى النظام والاتساق. بيد أن كارل بوبر يشكك في التسليم باتصاف السلوك الإنساني بالحرية والتغير، حيث يرى أن "أهمية هذه التغيرات المزعومة في الطبيعة الإنسانية أمر مشكوك فيه وليس من السهل تقديره"(١١).

ولعل مما يدعم رأي الرافضين للحتمية في التاريخ تراجع مبدأ الحتمية العلمية المطلقة منذ الربع الأول من القرن العشرين، حيث أن الاعتقاد بأن جميع الظواهر الطبيعة تخضع لحتمية مطلقة قد بدأ يتزعزع خاصة بعد اكتشاف (هايزنبرغ) سنة ١٩٢٧ لمبدأ (اللاتعيين) في بحوث ميكانيكا الكم (الكوانتم)، والخاص بتحديد موضع وسرعة الإلكترون، إذ تبين أن من الصعوبة القيام بمثل هذا التحديد، بما يعني أن عالم الطبيعة لا يتمكن دائماً من وضع قوانين محددة لمثل هذه الحالات التي تختص بـ (اللامتناهيات في الصغر). وإذا أمكنه تحديد قوانينها، فإنها ستكون مختلفة عن القوانين التي تنتظم المادة المركبة التي تتألف من هذه الجزئيات التي لانهاية لصغرها. وهكذا نرى أن مبدأ اللاتعيين يعبر عن لاحتمية واقعية تجري عليها الطبيعة في كثير من ظواهرها وحالاتها(١٢). وبها ينفي مبدأ الحتمية التقليدي المطلق، ويفسح المجال للقول بـ (الصدفة) في الظواهر الطبيعية أي بعدم خضوع هذه الظواهر أحياناً للقوانين المعروفة. فماذا تعني الصدفة في منطق مناهج البحث العلمي، وما هو ارتباطها بالبحث التاريخي؟

لقد ترتب القول باحتمال الصدفة في حدوث بعض ظواهر الطبيعة على نفي الحتمية المطلقة. والصدفة كما عرفها القدماء والمحدثون من الفلاسفة هي الأحداث

المجهولة العلة أو التي لا علة لـها، والتي لا تخضع لقانون معين، سواء أكانت هذه الأحداث طبيعية أم إنسانية، وهي على نقيض النظام والقانون والضرورة.

وينكر كثير من العلماء والفلاسفة القدماء والمحدثين عدم وجود قوانين لبعض الظواهر الطبيعية التي تبدو وكأنـها تحدث صدفة دون ضابط من نظام أو قانون. ويذهب هؤلاء إلى أن القول بالاستثناء أو الصدفة جهل، أو هو عجز عن اكتشاف السبب كما يرى أنكساغوراس[١٣]، يلجأ إليه الإنسان حينما لا يستطيع تفسير مثل هذه الظواهر، ولا يتمكن من تحديد القوانين التي تخضع لـها ولكن عدم تحديد هذه القوانين، في نظرهم، لا يعني أنـها غير موجودة، فالطبيعة ليست مجموعة واحدة من الظواهر، بل هي مجموعات لكل واحدة منها قانون يحددها تحديداً ضرورياً. وقد تتداخل هذه المجموعات في بعض الأحيان فتؤدي إلى ظواهر جديدة غير معروفة القوانين، أو غير متوقعة فالقول بالصدفة هنا يعني الجهل بقوانين بعض ظواهر الطبيعة.

ومن جانب آخر يرتبط مفهوم الصدفة فلسفياً وعلمياً بنظرية الاحتمال، بما يعني أن هناك أحداثاً نعلم شيئاً عن شروط وجودها، ويمكننا أن نتنبأ بـها على نحو تقريبي، فنرجح احتمال حدوثها بناء على إحصاء رصدنا فيه زيادة مرات حدوثها على مرات غيابـها[١٤].

ومن ثم نرى أن هذين الرأيين ينفي أحدهما الصدفة ويجعلها مرادفة للجهل، ولا يجزم الآخر بوجودها ويقرنـها بنظرية الاحتمال. بيد أن الاكتشافات العلمية التي ظهرت في الربع الأول من هذا القرن أفسحت للصدفة مجالاً أكبر في الأبحاث العلمية التي تخص المستوى دون الذري، وبلورت لـها معنى مغايراً بعض الشيء لمعناها السابق. فنظرية (الكوانتم) التي أشرنا إليها سابقاً، ترى أن هنالك حوادث في الكون تحدث صدفة لا علة لـها، أو لم نعرف علتها بعد على الأقل. ولذلك نجد بعض الفلاسفة المعاصرين (بيرس Peirce) يرى أن الصدفة عنصر أساسي لفهم

ظواهر الكون وتفسير تلك الحوادث التي تعصى القوانين العلمية التي نعرفها وتفسير ما بالكون من تنوع وتباين، ولا تنافر بين خضوع الظواهر لقانون من جهة وحدوث بعض الحوادث صدفة من جهة أخرى. يمكننا القول إن ما يحدث يحدث صدفة أول الأمر ثم يصبح هذا الحدوث مطرداً فيدعونا إلى اكتشاف القانون[١٥].

ولقد كان للمفاهيم الفلسفية والعلمية للصدفة انعكاسات على منهج البحث التاريخي فنفى فريق من المؤرخين وفلاسفة التاريخ أن تكون أحداث التاريخ خاضعة للصدفة، حيث يرى هؤلاء (الوضعيون) أن الحدث التاريخي خاضع للتفسير وأن كل مجموعة من هذه الأحداث لـها قوانين تجري عليها، شأنـها شأن القوانين الخاصة بكل مجموعة من مجموعات ظواهر الطبيعة. فالمؤرخ يتمكن، مثلا، من تفسير حركة الفتوحات الإسلامية ورصد أسبابـها، بل التنبؤ بحدوث حركات مماثلة لـها إذا تهيأت لـها الظروف التي أحاطت بتلك الحركة بالشكل نفسه الذي يستطيع فيه الفيزيائي أن يفسر انجماد السوائل، أو التحول إلى الحالة الغازية وفقاً للقوانين الخاصة بـهاتين الظاهرتين، والتي تتيح أيضاً معرفة مستقبلية بحدوث الانجماد أو الحالة الغازية أو غيرها من الظواهر إذا ما توفرت شروط وجودها. والتنبؤات في التاريخ ليست غيبية "ولكنها علمية قائمة على أسس قانونية، وحتى إذا لم تبلغ درجة من دقة ما هو قائم في العلوم الطبيعية فان ذلك لا يعني استحالتها، لأنه يمكن أن توجد تنبؤات (بعيدة المدى واسعة النطاق) لا تتناول التفصيلات الجزئية إذ أن هذه ثانوية لا تُفقد النبؤة التاريخية قيمتها أو أهميتها"[١٦].

إن الصدفة لا مجال لـها في تفسير أحداث التاريخ لدى مونتسكيو، و"ليست هي التي تحكم العالم" على حدّ تعبيره الناقد لـها. وفي كتابه (تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم) يرى أن الرومان حققوا سلسلة من النجاحات المتواصلة حينما اتبعت حكومتهم سياسة واحدة، وانتابتهم سلسلة متصلة من النكبات حين اتبعوا سياسة أخرى. إن هناك أسباباً عامة، معنوية أو مادية، تؤثر في

كل حكومة، تخلقها، أو تحافظ عليها، أو تدمرها. وكل الأحداث خاضعة لـهذه الأسباب وإذا تصادف أن دمرت معركة واحدة، أي سبب فرد، دولة ما، فان سبباً عاماً هو الذي خلق الموقف الذي جعل هذه الدولة تنهار بسبب هزيمتها في معركة واحدة[١٧].

وضمن جدل الوضعية والمثالية، ونفي المثاليين للحتمية في التاريخ، فان هؤلاء لم يستبعدوا تحكم الصدفة في كثير من الأحداث التاريخية التي لا تتصف في نظرهم بالاطراد كأحداث الطبيعة وظواهرها، ويمكن أن تقع هذه الأحداث نتيجة لعلل عرضية أو قليلة الأهمية، أو حتى بدون علة يمكن إدراكها ومعرفتها. والظواهر عند هنري بونكاريه تخضع لقوانين الصدفة وذلك حينما تنجح فروق صغيرة في الأسباب في إحداث فروق كبيرة في النتائج. ويرى بونكاريه أن هذا ينطبق بوجه خاص على ميدان التاريخ، ويشرع هو بتطبيقه تطبيقاً لا يخلو من طرافة، فيقول: إن أكبر صدفة هي ميلاد رجل عظيم. فبالصدفة وحدها التقت خليتان تناسليتان.. ذكرية وأنثوية، فأدى اندماجهما، وبما تحويانه من عناصر خاصة بكل منهما، إلى إنتاج العبقرية. وكان يكفي قليل جداً من اختلاف الحركة أو الزمن لكي لا يتم الإخصاب، فلو انحرف الحيوان المنوي بمقدار عشر مليمتر لما ولد (نابليون) ولتغير بذلك مصير القارة الأوربية[١٨].

إلا أن الوضعيين يرون، شأنـهم شأن علماء الطبيعة الذين ينكرون القول بالصدفة كما أشرنا إلى ذلك من قبل، بأن القول بالصدفة لا ينم إلا عن جهل بالأسباب الحقيقية التي حركت الأحداث التاريخية، وهو يعبر عن التشاؤم والإفلاس الفكري. يقول سارتر، في كتابه الوجود والعدم "أصبح مؤرخ محنك مثل ماينكه في ألمانيا، متأثراً بدور المصادفة في التاريخ، فهو يشير إلى كوارث ألمانيا خلال أربعين سنة ويرجعها إلى سلسلة من الحوادث العرضية مثل تفاهة إمبراطور بروسيا وطابع هتلر التسلطي، وهذا يدل على إفلاس ذهن مؤرخ عظيم من جراء المصائب

التي حلت ببلاده، إن حال المؤرخ في ذلك كحال الطلبة الفاشلين الذين يعللون رسوبهم بالحظ العاثر، ويشبهون الامتحانات بأوراق اليانصيب" [١٩]. فالصدفة ليس لها مجال عند هؤلاء، ذلك أن حوادث التاريخ التي تقع مصادفة لا تعني غياب الأسباب، بل هي تعبر عندهم عن تداخل بين عدد من الأسباب بينها أسباب غير متوقعة، وعلى نحو لم يكن متوقعاً أيضاً، بما يؤدي إلى تعديل اتجاه الأحداث. وهذا لا يعني أن كل شيء محتمل في التاريخ بل معناه تعدد احتمالات اتجاه الأحداث التاريخية حينما تعترضها أسباب ينقص بعضها التناسق المنطقي المعروف[٢٠].

ومن ثم فكما أن للصدفة نصيباً في فلسفة العلوم الطبيعة المعاصرة، فان لها نصيباً أيضاً في فلسفة التاريخ النقدية ومنهج العمل التاريخي. فالمؤرخ يواجه أحياناً أثناء عمله أحداثاً تاريخية ينقصها التفسير المنطقي، وتخلو من أسباب وعلل ظاهرة معروفة، وحينذاك قد يلجأ إلى القول بأن هذه الأحداث قد وقعت صدفة، بما يعني أن دراسته للظروف التي أحاطت بها لم تكشف عن أسباب وعلل لوقوعها، وإن كان من الجائز أن تكون لها مثل هذه الأسباب ولكنها لم تكتشف بعد.

هوامش الفصل الثالث

(١) قاسم، محمود (دكتور)، المنطق الحديث ومناهج البحث، ط٥، دار المعارف، مصر ١٩٦٧، ص٦٨.

(٢) نفسه، ص٧٧-٨١، وينظر أيضاً: قنصوه، صلاح، مادة (حتمية)، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨٦، م١، ص٣٥٥. الشنيطي، محمد فتحي (الدكتور)، أسس المنطق والمنهج العلمي، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧١، ص١٢٣-١٢٥.

(٣) قاسم، ص٨٣.

(٤) أنفسهما، وينظر أيضاً: بوبر، كارل، عقم المذهب التاريخي، ترجمة عبد الحميد صبره، منشأة المعارف، الإسكندرية ١٩٥٩، ص١٦-١٧، ٥٠.

(٥) صبحي، أحمد محمود (الدكتور)، في فلسفة التاريخ، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي ١٩٨٩، ص٤٤-٤٥.

(٦) ينظر : بوبر، ص١٧٨.

(٧) يراجع بخصوص موضوع العصبية: الوردي، علي (الدكتور)، منطق ابن خلدون، دار كوفان، لندن ١٩٩٤، ص٢١٥.

(٨) ينظر : كار، إدوارد، ما هو التاريخ، ترجمة ماهر كيالي وبيار عقل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٣، بيروت ١٩٨٦، ص١٠٢-١٠٩.

(٩) بدوي، عبد الرحمن (الدكتور)، موسوعة الفلسفة، ج٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٤، ص١٦١.

(١٠) يرى الفيلسوف الألماني رودلف هارتمان لوتسه أن الطبيعة هي عالم الحتمية والتاريخ عالم الحرية . صبحي، ص٤٣ . وينظر عنه : الحفني، عبد المنعم (الدكتور)، الموسوعة الفلسفية، دار المعارف، سوسة ١٩٩٢، ص٣٩٨.

(١١) عقم المذهب التاريخي، ص١٢٧.

(١٢) يراجع قنصوه، ص٣٥٧. قاسم، ص٨٧.

(١٣) ينظر: الجابري، محمد عابد (الدكتور)، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٥، بيروت ١٩٩١، ص١٩.

(١٤) للتفاصيل يراجع: قاسم، ص٩٢-٩٣.

(١٥) زيدان، محمود فهمي، مادة (صدفة-مصادفة)، الموسوعة الفلسفية العربية، م١، ص٥٣٣.

(١٦) صبحي، ص٤٠.

(١٧) بدوي، ص٤٨٩. وينظر أيضاً : كار، ص١١٣.

(١٨) ينظر : بدوي، ج١، ص٣٨٨.

(١٩) صبحي، ص٤٧، وتنظر الصفحات الثلاث السابقة لـها.

(٢٠) ينظر : قاسم، ص٥٣.

الفصل الرابع

التحقيب التاريخي.. تطور المفهوم الغربي وملامح التمثل العربي

مقدمة ومقارنة

يمثل (التحقيب) في الفكر التاريخي العالمي المعاصر مرحلة متقدمة، فيما يبدو، من المراحل التي قطعها الفكر التاريخي والفلسفي للغرب بصورة خاصة، ولبقية الأيديولوجيات التاريخية لأمم مختلفة في عالمنا بصورة عامة، وفي طليعتها الفكر التاريخي الآسيوي المعاصر في بلاد اليابان والصين وكوريا. وقد جاءت هذه المرحلة لتتسق مع اطراد التقدم العلمي وأبحاثه في المجالات كافة في أوربا وأمريكا وفي عدد من البلدان الآسيوية. وهي في الوقت نفسه تعد تتويجاً، على الصعيد الأوربي، لجهود نحو قرن من الزمان مضى على تبلور الفكر التاريخي في أوربا بصياغته لمنهج بحث علمي خاص بالدراسة التاريخية بجهود دؤوبة امتدت لنصف قرن بذلها عدد من المؤرخين الأوربيين.. ألمان وفرنسيين وبريطانيين، وتراكم الخبرات المعرفية المتخصصة في حقل التاريخ لعشرات منهم. وقد جسد تلك الجهود والخبرات في عمل موحد متكامل لأول مرة المؤرخان الفرنسيان شارل لانغلوا وشارل سينوبوس في كتابهما (المدخل إلى الدراسات التاريخية) الذي أصدراه في باريس عام ١٨٩٨.

إن الجهود الإبداعية التي بلورت (منهج البحث التاريخي) استمرت لتصقل مباحث ومواضيع ذلك (المنهج) وتفرز لكل موضوع منها دراسات مستقلة توفيه حقه من البحث أو تحاول ذلك، وفي هذا السياق جاء الاهتمام، ولكن ليس من الأوربيين فحسب في هذه المرة، بموضوع (التحقيب). ولعل المؤتمر العالمي الذي عقد في بودابست خلال المدة ٤-٦ تموز ١٩٩٧[1]، وحضره باحثون من بلدان غربية

وآسيوية كالصين وكوريا، يمثل ذروة ذلك الاهتمام بموضوع (التحقيب)، ذلك أن محاوره كانت متعددة وشاملة لأوجه التاريخ العالمي وعملية تدوينه واشتركت جهات عدة في عقده، هي: لجنة التاريخ ونظرية تدوين التاريخ، ومعهد التاريخ في أكاديمية العلوم الهنغارية، ومعهد أوربا في بودابست. أما محاوره فكانت:-

- التحقيب من منظور مقارن.
- الطرق الحديثة والقديمة للتحقيب.
- الأزمات والتحولات (السياسية والاقتصادية) وأثرها في التحقيب.
- التحقيب في وجه التغيرات السياسية العنيفة.
- المفاهيم الغربية (ومنها الماركسية) في التحقيب وصلتها بالتواريخ غير الغربية.
- التحقيب وابتداع السرد المترابط منطقياً.. مناقشة استنتاجية.

بيد أن قضية (التحقيب) مقابل ذلك، لا تبدو في الفكر التاريخي العربي المعاصر إلا وكأنها تحتل حيزاً محدوداً منه لا يتسم بالرحابة، بل أن هذا الفكر بمجمله يفتقر إلى آلية (المنهج) عموماً التي تمس حاجة البحث التاريخي لمؤرخينا إليها أكثر من (التحقيب)، إذ "تبقى مسألة وجود منهج في البحث التاريخي أو غيابه قضية أساسية، بل أنها القضية الأولى في كتابة التاريخ"[٢] العربي على حدّ قول الأستاذ عبد العزيز الدوري. فالفكر التاريخي العربي المعاصر لم يستطع، كما هو واضح، لحد الآن أن يواكب التطورات العالمية في مجال التحقيب.. المرحلة المتقدمة من مراحل تطور الفكر التاريخي على الصعيد الغربي والعالمي أيضاً، لأن المؤرخين العرب، فيما يبدو، ظلوا في مجال منهج البحث التاريخي مقلدين في معظم مفردات هذا المنهج للقواعد التي وضعها الغربيون، فضلاً عن التأخر المعهود عن مواكبة ما يصدر عن الغرب ومسايرة تطوراته المعرفية والعلمية البحتة. ومن ثم لم يحظ التحقيب بعناية المؤرخين العرب، ولم تنل قبله قضية منهج البحث التاريخي، ما يخرجها عن طبيعة الأيديولوجيا التاريخية الغربية، ويوائمها مع طبيعة الدراسات التاريخية العربية

وخاصة في مجال تاريخ الأمة العربية، ويضفي عليها واقعية وملامح مغايرة لملامحها الغربية الواضحة. بيد أننا نلاحظ أن هناك محاولات قام بها بعض مؤرخي وفلاسفة المغرب العربي مؤخراً في مجال التحقيب التاريخي بحكم احتكاكهم أكثر من غيرهم من العرب بالثقافات الأوربية لأسباب جغرافية وتاريخية متعلقة بالوجود الأوربي الحديث المبكر في منطقة المغرب العربي مقارنة بمنطقة المشرق العربي والمتأخر عنه أيضاً في الوقت نفسه. ولكن هذه المحاولات لم تصل بعد، بطبيعة الحال، إلى مرحلة التنظير لرؤية شاملة لتحقيب التاريخ العربي في عصوره المختلفة.

ولكي نصل إلى هذه المرحلة لابد لنا من (وعي تاريخي) نتمكن معه من تحديد مفاصل التواريخ الخاصة والعامة.. القومية والعالمية واعتمادها لعملية التحقيب، ذلك أن هذه العملية ترتبط فيما يبدو بعلاقة جدلية مع ذلك الوعي. فالوعي التاريخي الأوربي، على سبيل المثال، يستند إلى نظرة الأوربيين - المطابقة أو غير المطابقة للواقع التاريخي- لمراحل تطور الفكر الأوربي التي تمتد في ذلك (الوعي) من بداية تبلوره عند الإغريق في القرن الثامن أو التاسع قبل الميلاد وحتى العصر الحالي بشكل مستمر. وعلى الرغم من أن هذه الاستمرارية قد تتخللها فترات من الجمود أو حتى الانقطاع، فإنها تؤدي وظيفة مهمة وأساسية تتمثل بالوعي التاريخي الشامل والإدراك لمجمل مسيرة التاريخ[٣]. وهذا ما هيأ للأوربيين سبل (تحقيب) التاريخ على أساس من هذا الوعي، ربما منذ بواكير عصر النهضة، والخروج بدراسات موضوعية للوصول إلى ما يقرب من الحقيقة التاريخية ضمن نطاق الهستوريوغرافيا أو ضمن نطاق نظريات فلسفة التاريخ التأملية. ولعل بلورة مثل هذا الوعي في فكرنا المعاصر يشكل مهمة منشودة تخدم غرض (تحقيب) تاريخنا على أسس فكرية واعية، وهو ما يؤدي بدوره إلى إنجاز دراسات تاريخية رصينة تنأى بنفسها عن تقديس الماضي مثلاً أو إصدار أحكام ذاتية تحركها الأهواء والأغراض، وتقترب من الصفة العلمية والموضوعية التي يجب أن تتسم بها هذه الدراسات إذا أردنا لذاتنا تقدما مماثلاً لتقدم الآخر، ومشاركة فعالة في مسيرة التقدم البشري.

ولكن هل يشترط للوصول إلى هذا (الوعي التاريخي) إنجاز كتابة تاريخنا كله لملاحظة خطوط التطور فيه كما يرى الدكتور عبد العزيز الدوري في قوله: "إن تاريخ العرب لم يكتب ككل خارج نطاق الثقافة العامة وإنما كتبت أجزاء أو صفحات منه وهذا يحرمه من تكوين النظرة الشاملة ومن ملاحظة خطوط التطور فيه. إننا في الفترة الحديثة لم ننتبه إلى فكرة التاريخ العربي أو إلى فلسفة له، وهذا لن يحصل إلا إذا كتب هذا التاريخ بعمومه وبنَظرة شمولية"[٤]. وخطوط التطور التي يعنيها الأستاذ الدوري لابد أنها تمثل المفاصل التاريخية التي تشكل العمود الفقري لعملية

التحقيب، ومن ثم فإنه يمكن القول أن التحقيب من وجهة نظره لا يتم إلا بكتابة كل تاريخنا بنظرة شمولية. بيد أن الجواب على التساؤل الذي أوردناه آنفاً يأتي بالنفي لأن الأمر يبدو لنا معكوساً إذا اعتمدنا أفكار (الوعي التاريخي) التي أثرناها في الفقرات السابقة. فالوعي التاريخي الذي يأتي أولاً ضمن نظرة فلسفية عامة للكون والحياة والإنسان والمجتمعات التي أسسها الإنسان عبر العصور بمقدوره أن يفرز فكراً تاريخياً يستطيع بدوره تحديد مفاصل التاريخ التي تبنى على أساسها عملية التحقيب، ومن ثم تبنى على كل القواعد التي سلف ذكرها دراسات موضوعية تتناول كل جزيئات التاريخ الخاص بأمتنا.

في أبعاد المعنى

تشير معاجم اللغة الإنكليزية إلى أن كلمة Periodization أو Periodisation تعني: التقسيم إلى حقب"[٥]. كذلك فإن معنى الكلمة في اللغة العربية يرد مشابهاً لهذا المعنى. فالحِقْبَة من الدهر هي المدة التي لا وقت لها، وتجمع على حِقَب وحُقُوب"[٦]، ومن ثم فإن تقسيم الدهر أو الماضي من الزمان أو التاريخ إلى حقب هي عملية تحقيبه. أما المعنى الاصطلاحي فيشير أيضاً إلى دلالة مشابهة للدلالة اللغوية، بيد أنها تتوسع عنها، فتذهب إلى أن التحقيب Periodization هو: "اختيارات توضع من قبل المؤرخين لتقسيم التاريخ، وإن الطرق المختلفة للتحقيب تقود إلى اختلافات واسعة في

تفسير الماضي"[٧]. ولهذا المعنى الاصطلاحي للتحقيب دلالات خاصة بطبيعة الفكر التاريخي الغربي الذي صاغ هذا المبحث من مباحث علم التاريخ، أهمها:

إن هناك طرقاً مختلفة للتحقيب، تتعدد فيما يبدو بتعدد وجهات نظر المؤرخين والفلاسفة في مسارات التواريخ العامة والخاصة وتقويم هؤلاء وأولئك لأحداثها ومن ثم فإن من الصعوبة بمكان التوصل إلى صيغة موحدة لتحقيب تاريخ العالم أو تواريخ أممه المتعددة.

إن تلك الطرق المتعددة للتحقيب تؤدي إلى اختلافات واسعة في تفسير الماضي سواء أكانت عملية التفسير تتم ضمن منهج البحث التاريخي والعمل الهستوريوغرافي الذي يقوم به المؤرخ، أو تجري في نطاق فلسفة التاريخ التأملية والنظريات التي يخرج بها الفلاسفة المتعاملون مع حوادث الماضي لمسار التاريخ العام.

أما الغرض الذي ترمي إليه عملية تحقيب التاريخ فلا يتوقف عند الجانب المنهجي المتعلق بطبيعة الدراسة التاريخية، أي بالجانب الذي يخص منهج البحث التاريخي وفلسفة التاريخ النقدية، بل يتعداه ليختص أيضاً بالتاريخ الاستشرافي Para History وبفلسفة التاريخ التأملية التي أفرزت نظريات متعددة تتعلق بطبيعة مسيرة الماضي البشري وأنماطها. وكلا الجانبين يسعيان إلى تحقيق إدراك عميق لحوادث التاريخ وفهمها في إطار ظروفها الزمانية والمكانية فضلاً عن ظروف أخرى ثقافية واقتصادية واجتماعية وفكرية. وهو أمر يمنح المؤرخ وفيلسوف التاريخ مقدرة على تفسير أحداث الماضي ورصدها رصداً موضوعياً بعيداً عن التعسف ودوافع الذات. ومن ثم كان التحقيب منذ العصور الوسطى الأوربية يستند إما إلى قاعدة زمنية تقسم التاريخ على وفق تعاقب الأزمان فحسب، أو إلى قاعدة غير زمنية أيديولوجية أو حضارية أو ثقافية أو سياسية أو عسكرية أو نحو ذلك تقسم التاريخ بالنظر إلى التطورات التي تؤشرها مثل هذه الأبعاد في مسار أحداث الماضي البشري.

أسس التحقيب، ومفهوم الهيكلية

يميز المشتغلون في حقل التنظير لعملية (تحقيب) تاريخ العالم بصورة عامة، بين عملية تقسيم التاريخ إلى مراحل زمنية وبين تقسيمه إلى أدوار لا ينفى معها عامل الزمن كلياً، بل يعتمد في تحديد ملامحها على أسس أخرى أيضاً تتجاوز هذا العامل في كثير من الأحيان، ذلك أن تلك الأدوار تضم قواسم مشتركة تجمع بينها حتى وإن وجدت فيها ثغرات زمنية كبيرة قد تمتد لمئات السنين أو لآلافها. ومن ثم فإنه يمكننا القول بأن هناك تحقيباً يعتمد تقسيم التاريخ إلى حقب زمنية Chronological Periodization، وآخر يقوم على تقسيمه إلى أدوار أو مراحل تطورية (أطوار) Phaseological Periodization. ويبدو أن عمليات التنظير العالمي في هذه المجالات قد أفرزت مؤخراً محاولات لعملية (هيكلة) تاريخ العالم على وجه الخصوص تقوم على الجمع بين القواعد الزمنية، وقواعد مستمدة من سمات لمسار التاريخ تفرزها الأيديولوجيا أو الحضارة أو الأبستمولوجيا أو الثقافة أو ما يماثلها من سمات.

التحقيب الزمني

تستند عملية تقسيم التاريخ في أحد أوجهها إلى عنصر الزمن ممثلاً بحسابات السنين أو القرون، أو بالدول والإمبراطوريات ومقدار أعمارها بمقياس تلك القرون والعقود والأعوام، أو أن تلك العملية تنظر، من جانب آخر، إلى تاريخ العالم وامتداداته العميقة فتقسمه إلى أقسام زمنية متعددة. وقد وجد هذا التحقيب الزمني منذ أمد بعيد في الفكر التاريخي لأمم ذات حضارات فاعلة على مستوى العالم، إلا أنه لا يمثل الآن سوى وجه واحد من نظريات تحقيب التاريخ العام وهيكلية تاريخ العالم[٨].

ويبدو أن التقسيم الثلاثي (قديم، وسيط، حديث) هو أقدم تحقيب للتاريخ قائم على أسس زمنية، وهو يتعلق بتقسيم تاريخ البشرية بصورة عامة[٩] ولا يخص

التاريخ الأوربي فحسب حتى وإن بدت مفاصله تخص التاريخ الأوربي أو الغربي بصورة عامة في مجملها عدا ما تعلق منها ببداية العصر القديم التي تنطلق في مطلع الألف الثالث قبل الميلاد بعد اكتشاف الإنسان للكتابة في بلاد ما بين النهرين في حوالي منتصف الألف الرابع قبل الميلاد. أما بقية مفاصل التقسيم الثلاثي فكلها تخص العالم الأوربي الأمريكي أو تداخلاته أحيانا مع تاريخ العثمانيين الشرقيين. فالعصر القديم ينتهي بتقسيم الإمبراطورية الرومانية سنة ٣٩٥م إلى شرقية وغربية، أو أن هذا العصر ينتهي على رأي فريق آخر من المؤرخين بسنة ٤٧٦م حينما سقطت روما في تلك السنة بيد بعض القبائل الجرمانية البربرية القادمة من شمال أوربا، ليبدأ بعد ذلك العصر الوسيط الذي يمتد لألف عام تقريباً وينتهي في النصف الثاني من القرن الخامس عشر الميلادي بأحداث تاريخية مهمة تتعلق كلها بتاريخ أوربا والعالم الجديد، وشكل كل واحد منها حداً فاصلاً، من وجهة نظر من يرى أهميته وتقديمه على غيره، بين العصرين الوسيط والحديث، وأبرزها ثلاثة أحداث وقعت بأجمعها في عام ١٤٥٣م، وهي سقوط القسطنطينية عاصمة الدولة الرومانية الشرقية بيد العثمانيين، وانتهاء حرب المائة عام بين إنكلترا وفرنسا، وقيام يوحنا غوتنبرغ بطباعة التوراة لتكون أول كتاب مطبوع في تاريخ العالم. بيد أن هناك فريق رابع من المؤرخين، من الولايات المتحدة وأقطار أمريكا اللاتينية خاصة، يرى أن الحدث الأبرز من تلك كلها، الذي يستحق أن تؤشر به بداية العصر الحديث، هو اكتشاف العالم الجديد في عام ١٤٩٢م[١٠]. ويظهر أن هناك اتجاهاً هو الأكثر شيوعاً في الجامعات الغربية في الوقت الحاضر يرى أن النهضة والإصلاح الديني وما اقترن بالنهضة من بدايات للتطور في المجالات كافة وفي مقدمتها المجال العلمي، هي الأصلح لأن تمثل مرحلة التحول من العصر الوسيط إلى العصر الحديث[١١].

وبطبيعة الحال فإن تلك السنوات التي ذكر أنها تمثل المفاصل الرابطة بين عصر وعصر لا تشكل حداً قاطعاً بين عصرين مختلفين، ذلك أن الانتقال من عصر إلى

عصر لا يتم بصورة فجائية، ولابد للتحول من تدرج يستغرق سنوات أو عقوداً من الزمن. كما أن التحول يختلف في سرعته وحجمه وطبيعته من مكان لآخر ومن أمة إلى أمة أخرى. ولكنه يبدو أن هناك قواسم مشتركة في التحولات التي تشهدها أمم العالم تمنح التقسيم الزمني الثلاثي أهلية التطبيق على تواريخ تلك الأمم جميعاً، وذلك "لملاحظة العلماء وجود فوارق رئيسة أو مميزات عامة اختصت بها العصور وتميزت بها عن العصور التي سبقتها وعن العصور التي أعقبتها، ولملاحظة هؤلاء العلماء مرور تاريخ الإنسان في معظم المناطق التي سكنها بمراحل حاسمة غيرت وجه هذا التاريخ"[١٢]. هذا فضلاً عن أن تسميات هذا التقسيم (قديم، وسيط، حديث) هي تقسيمات زمنية لا تقيدها اعتبارات أيديولوجية أو حضارية أو سواها، مما يمكّن من إجراء عملية تقسيم زمني لتاريخ أي أمة من الأمم بالاستناد إليها.

ويبدو أن سمات مشتركة جمعت بين مظاهر اجتماعية وثقافية وسياسية وأحداث تخص تلك المظاهر أو غيرها وقعت في أرجاء مختلفة من العالم وفي مجتمعاته العديدة الممتدة على معظم مساحته وفي عصر معين من عصور التاريخ، قد دعت المتصدين لكتابة التاريخ أو دراسته إلى فرزها وتحديد أطر خاصة بها تميزها عن عصر آخر جمعت بين مظاهره وأحداثه سمات مشتركة أخرى. ومن ثم فإن أولئك المؤرخين نتيجة ذلك أقدموا على تقسيم العصور التاريخية إلى حقب زمنية ثلاث قديمة ووسطى وحديثة. ولابد أن مثل هذا التقسيم للعصور التاريخية يضفي على دراسة التاريخ حتى في وقتنا الراهن موضوعية لازمة لنجاحه تستمد ضرورتها من الإحاطة بأبعاد العصر الذي يتعلق البحث التاريخي به وبسماته وخصائصه.

كما يبدو أن المادة التاريخية الخاصة بكل عصر من عصور التحقيب الثلاثي كانت، في مدى توفرها وتماثلها الكمي، من عوامل تشريع هذا التقسيم ودافعاً إلى الأخذ به في عصر النهضة الأوربية، ذلك أن التقسيم الثلاثي لتاريخ العالم اعتمد فيما نعتقد على هذا المبدأ، ولم يستند إلى الأساس الزمني أو إلى المفاصل التاريخية الكبرى

فحسب. فالعصر القديم يمتد إلى ما يقرب من أربعة آلاف سنة، والوسيط لنحو ألف سنة، أما الحديث فلا يزيد إلا قليلاً على أربعة قرون، وعلى الرغم من هذا التفاوت في حجم المساحة الزمنية بين تلك العصور فإن المادة التاريخية الخاصة بكل عصر من هذه العصور متماثلة تقريباً في حجمها مع مادة كل عصر من العصرين الآخرين.

ومن جانب آخر، يرجع التحقيب الزمني الثلاثي إلى إفرازات فكر النهضة التي عمت أوربا خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين، والذي بدأ بكسر قيود الفكر الكنسي الكاثوليكي وعوالمه المغرقة في الغيبيات، والتوجه نحو الاهتمام بالطبيعة والإنسان. فظهر، في إطار هذا التوجه، آنذاك ما يعرف بحركة (الإنسانيات) التي كان من اهتماماتها ماضي الإنسان وصيرورته وطبيعته والكيفيات التي آل إليها في حاضره. فعد مفكرو النهضة عهدهم بداية للعصر الحديث في التاريخ، مقابل عصر وسيط هيمنت فيه الكنيسة الكاثوليكية على أوربا، وقديم يسبق تلك الهيمنة. وقد اكتملت ملامح التقسيم الثلاثي في عصر التنوير في القرن الثامن عشر "حين تحول تقسيم تاريخ العالم على مراحل القديم والوسيط والحديث إلى تقليد متبع في الجامعات الغربية"[١٣]. بيد أن عملية التحقيب الثلاثي لم تحتل موقعها فيما يبدو كجزء من مفردات منهج البحث التاريخي إلا بعد الشروع بصياغة منهج خاص بالبحث التاريخي بعد انتصاف القرن التاسع عشر، واكتمال تلك الصياغة قبيل مطلع القرن العشرين.

ومن ثم لابد بعد ذلك كله من التقرير بأن التحقيب الثلاثي هو تحقيب زمني وإن تدخل الفكر الأوربي في رسم ملامحه العامة بحكم صدوره عنه، وهو أيضاً تحقيب لا يخص تاريخ أوربا أو الغرب فحسب بل يتعلق بتاريخ العالم كله مما يترتب عليه إمكان تطبيقه على التواريخ العامة والخاصة، البشرية أو القومية أو الإقليمية.

وهو بعد تحقيب قائم على أسس زمنية ليس فيها مجال رحب لمداخلات أيديولوجية وإن اعتمد في تقسيم التاريخ على حوادث بعضها متعلق بتطورات

حضارية أو ثقافية أو فكرية تخص الحالة الغربية. ويدل على ذلك ما للأوربيين من تقسيم ثلاثي آخر خاص بهم في الحالة التي يتعلق فيها الأمر بتحقيب يعتمد على رصد تلك التطورات فحسب. وقد راعوا في هذا التحقيب الثلاثي الخاص مراحل تطور الفكر الأوربي ولكن انطلاقاً من الزمن الذي أخذ فيه هذا الفكر بالتبلور في القرن الثامن أو التاسع قبل الميلاد، وليس انطلاقاً من اكتشاف الإنسان للكتابة في منتصف الألف الرابع قبل الميلاد. وذلك الفكر يمتد من وجهة نظرهم لثمانية وعشرين قرناً متصلة[١٤]، يمثل العصر القديم فيها الفكر الإغريقي- اللاتيني، والوسيط منها يعكس حالة فكرية مرتبطة بالمسيحية وفكر القرون الوسطى. أما العصر الحديث فيرتبط بمجمل التطورات الفكرية الأوربية على مختلف اتجاهاتها والتقدم الذي أحرزته أوربا في صعد شتى بدءاً بعصر النهضة والكشوف الجغرافية وصولاً إلى الوقت الراهن.

التحقيب الأطواري

ويمكننا أن نسميه أيضاً بالتحقيب الأدواري – Phaseological Periodization ، ويراد به تقسيم التاريخ إلى حقب على وفق أساس غير زمني يتعلق غالباً بتطور يشهده تاريخ البشرية أو تاريخ أمة من أممها في مجالات فكرية أو ثقافية أو اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية أو شاملة لأكثر من جانب من هذه الجوانب من خلال رصد مراحل ذلك التطور ومستوياته وأدواره وعهوده للطبقات والمجتمعات البشرية وكياناتها المختلفة، ووضع تحقيب للتاريخ، العام أو الخاص، قائم على هذا الأساس.

ويبدو أن جهود المؤرخين والفلاسفة قد انصبت خلال القرن العشرين على هذا النوع من التحقيب، خاصة وأنه وثيق الارتباط بفلسفة التاريخ التأملية، قبل أن تتجه جهود معاصرة إلى محاولة إيجاد طريقة (لهيكلة) تاريخ العالم تعتمد التركيب بدلاً من التقسيم في تعاملها مع التاريخ البشري[١٥]. على أن تسميات أخرى من الممكن أن تنطبق، بقدر أو بآخر، على هذا النوع من التحقيب، فهو تقسيم للماضي البشري أو

لتاريخ أمة من الأمم يقوم على أساس رصد الأدوار التي اجتازتها حركة هذا التاريخ أو ذلك الماضي في مجال الفكر أو الأيديولوجيا مثلاً، أو في مجال المعرفة، لذلك فإن بعض الباحثين يدعوه بالتحقيب الأبستمولوجي[١٦]، وإن كانت هذه التسمية تقصر فيما يبدو عن بلوغ المعنى المقصود لتحقيب يقوم على الأسس التي مر ذكرها. ولربما كانت عملية ربط مثل هذا التحقيب بالفكر أو الأيديولوجيا أنسب وأقرب إلى مطابقة الواقع الذي غالباً ما يمزج فيه بين مفهومي المعرفي والأيديولوجي.

والتحقيب الذي يعتمد تقسيم التاريخ على وفق مثل هذه الأسس هو توجه قديم. وقد يكون هسيودوس، الشاعر اليوناني المتجول الذي عاش في نهاية القرن الثامن قبل الميلاد تقريباً بعد هوميروس بزمن قليل، هو أول من قسم تاريخ العالم في قصيدته التعليمية (الأعمال والأيام) إلى أربعة عصور متفاوتة بشكل انحداري في قيمها وتوجهاتها وفكرها وهي:

العصر الذهبي الذي سادت فيه قيم السلام والكمال.

العصر الفضي الذي يقل عن العصر السابق في صفاته ونبله.

العصر البرونزي يشير فيه هسيودوس فيما يبدو إلى النهضة المينوية التي ألهمت ذكراها المجيدة أشعار هوميروس

العصر الحديدي، وهو عصره الذي فقدت فيه قيم الخير وساده الحزن والبغضاء والتناحر[١٧].

ويبدو أن هناك تقسيمات قديمة أخرى للتاريخ تستند إلى فكرة التقدم المطرد أو الدورات التاريخية فضلاً عن فكرة التدهور التي بنى عليها هسيودوس طريقته في تقسيم التاريخ[١٨].

وقد وجد مثل هذا الاتجاه في تقسيم العصور التاريخية في مطلع القرن الرابع الميلادي عند المؤرخ الروماني يوسيبيوس (٢٥٦-٣٤٠م) الذي قسم التاريخ إلى

حقب استناداً إلى تطورات أيديولوجية متداخلة مع مفاهيم ميتافيزيقية دينية، ذلك أن حوادث التاريخ البشري التي سبقت ظهور المسيح (ع) كانت تمثل عنده سلسلة من المراحل التي انتهت بـ (تجسيد الإله)، ومن ثم فإن التاريخ تعاقبت عليه من وجهة نظره ثلاثة عصور مهدت لعصر رابع. والأربعة هي: الديانة اليهودية، الفلسفة الإغريقية، القانون الروماني، العصر المسيحي"[١٩].

بيد أن بعض الباحثين يرى أن المحاولات الأولى لتقسيم التاريخ على وفق مفهوم الأدوار قد بدأت في العصر الوسيط "الذي أجمع مؤرخوه على توزيع تاريخ العالم على أربع مراحل، أو عصور هي: الآشوري-البابلي، والميدي-الفارسي، والإغريقي-المقدوني، ثم في الأخير الروماني مما كان يتوافق مع مستوى الفهم التاريخي في ذلك العصر، ومع تقاليد الحضارة الإغريقية والرومانية القديمة، وتقاليد الكتاب المقدس"[٢٠].

وقد تعززت اتجاهات تحقيب التاريخ على أساس الأدوار أو الأطوار المختلفة في العصر الوسيط بفعل فكرة المشيئة الإلهية التي سادت أوربا آنذاك وحكمت على مسار التاريخ بالتحرك على وفق هذه المشيئة، ذلك أن محاولة المؤرخين آنذاك اكتشاف طبيعة تلك المشيئة والتعرف على هدفها هي التي دعتهم لتقسيم التاريخ إلى حقب متعددة[٢١]. ويبدو أن التحقيب في العصر الوسيط كان محكوماً على مختلف أشكاله بخصائص كتابة تاريخ الكنيسة الكاثوليكية التي قضت أن يكون التاريخ عاماً (عالمياً)، وقدرياً، ومرتبطاً بالوحي، ومنقسماً إلى حقب لكل حقبه منها طابع خاص بها، وتفصل بينها وبين الحقبة الأخرى حادثة كبرى تصلح أن يفتتح بها عصر جديد[٢٢]. ومن ثم فقد تعددت تقسيمات التاريخ التي تستند إلى تلك المفاهيم الدينية المسيحية. وبالغ قسم منها في تمثله لتلك المفاهيم مما انعكس على تحقيبات التاريخ التي ذهب أحدها إلى أنها ثلاث حقب -مستوحاة بتعسف من صميم المعتقد الكاثوليكي- هي: عهد الأب أو الإله غير المجسد، ويقصد به العصر السابق

للمسيحية، ثم عهد الابن أو عهد المسيحية، ثم عهد الروح القدس الذي قدر له أن يبدأ في المستقبل[٢٣].

وجاء عصر النهضة الأوربية ليترك بصماته على توجهات تقسيم التاريخ إلى حقب والتي تنطلق من رؤية مفكريه بأن التاريخ يحرك بدافع إنساني وليس بدافع المشيئة الإلهية، وأن أحداثه لابد أن تفسر تفسيراً دنيوياً مادياً بعيداً عن التفسيرات اللاهوتية الغيبية التي عمت أوربا في القرون الوسطى، ومن ذلك تصدي (جان بودان) في منتصف القرن السادس عشر لإثبات "أن التقسيم إلى فترات على النحو المعتمد (الإمبراطوريات الأربع) لم يكن ليستند إلى تفسير دقيق للحقائق، وإنما استند إلى تقسيم تعسفي جاء نقلاً عن كتاب دانيال وعدد آخر من العلماء أغلبهم من الإيطاليين الذين نصبوا أنفسهم للقضاء على الخرافات التي درجت عليها ممالك كثيرة اتخذت منها ستاراً تخفي من ورائها أصولها الأولى"[٢٤].

إلا أن أفكار تحقيب التاريخ التي اتبعتها القرون الوسطى لم تنته تماماً، وانبعثت مع الحركة الرومانسية التي قامت منذ أواخر القرن الثامن عشر لإحياء فكر العصر الوسيط، وذلك ما تمثل بوضوح في تبني الفيلسوف الألماني هيغل بإصرار لفكرة العصر الوسيط التي مرت بنا في تقسيم التاريخ العام إلى أربع حقب تمثلها أربع إمبراطوريات، هي عند هيغل: الإمبراطورية الشرقية، الإمبراطورية الإغريقية، الإمبراطورية الرومانية، الإمبراطورية الجرمانية[٢٥].

واستمرت خلال القرون التي تلت عصر النهضة الأوربية عمليات التحقيب الأدواري للتاريخ، وكان منها ما استعار تسميات التحقيب الزمني الثلاثي الذي مر ذكره: القديم، الوسيط، الحديث، كتحقيب مفكري المادية التاريخية القائم على أسس مشتركة اجتماعية واقتصادية وسياسية في تقسيم التاريخ العام، أو تاريخ العالم. فحقبة التاريخ القديم عند هؤلاء تمثلها مرحلة المشاعية والعبيد في التاريخ البشري، وحقبة التاريخ الوسيط تمثلها مرحلة الإقطاع، أما حقبة التاريخ الحديث فهي مرحلة

الرأسمالية التي قسموها بدورها إلى حقبتين متداخلتين أولاهما تبدأ بالثورة الإنكليزية (١٦٤٠-١٦٤٨) وتنتهي بالحرب البروسية الفرنسية وتأسيس كوميون باريس سنة ١٨٧١. أما الحقبة الثانية من التاريخ الحديث فتبدأ بعد ذلك مباشرة، أي منذ عام ١٨٧١[٢٦].

وهناك اتجاهات أخرى مختلفة تصدت بعد عصر النهضة الأوروبية لتحقيب التاريخ العالمي، كانت في معظمها تعكس آراءً ونظريات لفلاسفة التاريخ التأمليين بحكم اهتمام هؤلاء، في تتبعهم لمسارات التاريخ العام أو التواريخ الخاصة، بوضع مفاصل رئيسة لأجزاء تلك التواريخ في إطار عملية تفسير الأحداث واستجلاء كيفيات المسيرة التاريخية مدار التأمل لفهمها وإدراك إيقاعاتها، بعد تقسيمها إلى حقب أدوارية متعددة.

التمثل العربي.. تداخل المفاهيم

اتخذ مفهوم التحقيب في الفكر الغربي.. الفلسفي والتاريخي أبعاداً مختلفة على امتداد مساحة زمنية امتدت بصورة متواصلة تقريباً منذ القرن الثامن قبل الميلاد. وحينما أصبح التحقيب موضوعاً يتعلق بشكل مباشر بمنهج البحث التاريخي وآليات الدراسة التاريخية بعد جهود المؤرخين الأوروبيين منذ منتصف القرن التاسع عشر في وضع قواعد هذا المنهج والتنظير لتلك الآليات، اتخذ مفهوم التحقيب بعدين أساسيين يستند إليهما أولهما الزمن وثانيهما الأدوار ومراحل التطور. ولعل موضوع التحقيب على وفق هذا التطور في تحديد المفاهيم قد قسم مهامه بين المؤرخين وفلاسفة التاريخ على الرغم من التداخل أحياناً بين المهمة التي يؤديها في العمل الهستوريوغرافي الذي يقوم به المؤرخون وبين تنظيرات فلاسفة التاريخ على صعيدي الفلسفتين النقدية والتأملية للتاريخ.

ويبدو أن حالة التداخل وانقسام مفاهيم التحقيب بين العمل الفلسفي والتاريخي بخط هيلامي للقسمة، وتعقد وظيفة التحقيب غير الزمني الذي يعتمد في

تقسيم التاريخ على منظومة من الأسس المفاهيمية المعقدة، قد أدى إلى ظهور مشاكل في تمثل بعض مؤرخينا لمفاهيم التحقيب ووظائفه وخاصة ما يتعلق بالتحقيب الثلاثي العتيد ومدى صواب كيفيات تطبيقه على التاريخ العربي الإسلامي أو تاريخ العراق. وقد سبق أن انتهينا في هذا البحث إلى نتيجة مفادها أن التحقيب الغربي الذي قام على التقسيم الثلاثي باستعمال التسميات الثلاث: قديم، وسيط، حديث هو تحقيب زمني يختلف عن التحقيب الأدواري الذي يقسم التاريخ استناداً إلى مراحل التقدم أو التطور المعرفي أو الفكري، وهو أيضاً فضلاً عن ذلك تحقيب يتعلق بتاريخ العالم ولا يخص التاريخ الغربي فحسب وإن أسس له فكر الغرب ورسم ملامحه العامة التي استوحى معظمها من طبيعته بدافع صدوره عنه أو بدافع إغداق روح المركزية الغربية عليه.

ومن ثم فإن تسميات القديم والوسيط والحديث يجب أن لا تعكس دلالات لغوية غير زمنية وغير موضوعة للمعنى اللغوي الزمني الذي تدل عليه بالأصل، خاصة وأن المعنى الاصطلاحي قد وضع ليتطابق أيضاً مع الدلالة اللغوية لتلك الألفاظ. أما إذا خلعنا على التحقيب الزمني الثلاثي معان أخرى تبعده عن وظيفته الحقيقية التي لا تتعدى تقسيم التاريخ إلى حقب زمنية فحسب دون رصد تطورات حضارية أو فكرية أو ما شابهها، فإننا سندخل في إشكالات اختلاط المفاهيم وعدم القدرة على تمثل المعنى الحقيقي للتحقيب الثلاثي الزمني، خاصة إذا أريد لمثل هذا المعنى أن يطبق على التاريخ العربي الإسلامي أو الجزء الخاص منه بتاريخ العراق.

ومن بين تلك الإشكالات ما ورد في بحث الأستاذ الدكتور كمال مظهر أحمد المنشور في مجلة الحكمة، والذي يرى فيه أن تاريخ العراق الحديث يبدأ في خمسينيات وستينيات القرن التاسع عشر، وأن بداية العصر الحديث في التقسيم الثلاثي المعهود لا تصلح أن تكون بداية لتاريخ العراق الحديث لأن العصر الحديث في التاريخ الأوربي يقترن بتغير نوعي واضح في جميع الميادين على حد قوله، وهو التغير الذي

أفرز كما هو معروف تقدماً مطرداً أحرزته أوربا في المجالات كافة... اجتماعية واقتصادية وعلمية وثقافية وتقنية..الخ، ولم يحرز العراق مثل هذا التغير ومن ثم التقدم - مع الفارق في الحالتين- إلا في ذينك العقدين، ومن ثم فإن تاريخ العراق الحديث يبدأ بهما"[٢٧]. وانتقد الدكتور كمال مظهر المؤرخين الذين حددوا تاريخ العراق الحديث اعتماداً على التحقيب الثلاثي بقوله: "والأغرب، في الأقل بالنسبة لنا، أن يرى مؤرخون جامعيون مرموقون (الدكتور محمد أنيس والدكتور جعفر خصباك وغيرهما) في الغزو المغولي للعراق، وسقوط بغداد على يد هولاكو سنة ١٢٥٨م ، أو في الاحتلال العثماني له وللمنطقة بأسرها بداية لتاريخنا الحديث عموماً، مع العلم أن الحالتين تمثلان، مع بعض التفاوت، انحداراً تاريخياً صوب أحلك حقب العصر الوسيط حسب جميع المقاييس"[٢٨].

وهكذا يقرن الدكتور كمال مظهر معنى التحقيب الثلاثي الزمني الذي وضعه الغربيون بما تعنيه تحديداً كلمة (حديث) من معنى يرتبط بالتقدم والنهوض الحضاري وذلك على خلفية اقتران العصر الحديث في أوربا بنهضة وتقدم هذه القارة فيما يبدو. وهو حينما طبق هذا المعنى الذي خلص به للتحقيب الثلاثي على تاريخ العراق خرج ببحث حدد فيه، كما سبق القول، ما يمكن أن يمثل بداية لتاريخ العراق الحديث بأدلة وأمثلة مسهبة أقامها على أن العراق لم يشهد ما يماثل التغير الذي جرى في أوربا في عصر النهضة الذي شكل بداية لتاريخها الحديث إلا في العقدين اللذين تليا انتصاف القرن التاسع عشر.

ولكن ثمة تساؤلات تعترض سبيل قبول مثل هذا الفهم للتحقيب الثلاثي، منها:

إذا كانت الحداثة تعني التقدم في المجال الذي نحن بصدده، فهل أن القدم يعني التخلف؟ ومن ثم فهل أن العصر القديم، إذا كان التحقيب الثلاثي يخص أوربا فحسب، يعني تخلفاً كانت تعيشه أوربا في الماضي؟ وأين موقع الحضارة الكلاسيكية

(اليونانية-الرومانية) في هذه المعادلة، وهي ترقى في جوانب كثيرة على الحضارة الأوربية الحديثة؟

وما هو الحكم على العصر الوسيط من خلال تلك المعادلة (الحداثة = التقدم) هل هو مثلاً عصر وسط بين التقدم والتخلف؟ وهذا يخالف كما هو واضح موقعه الحقيقي في كونه عصر تخلف لأوربا جاء وسطاً بين عصرين يختلفان عنه ازدهاراً ورقياً حضارياً. وما هو الضرر من القول -تمثلاً للمعنى الزمني الذي وضع بالأصل للتحقيب الثلاثي- بأن العصر الوسيط من تاريخ البشرية كان مزدهراً في العالم العربي الإسلامي ومظلماً أو متخلفاً في أوربا. وأن تاريخ العراق الحديث كان مظلماً من الاحتلال الفارسي الأول (الصفوي) سنة ١٥٠٨ إلى منتصف القرن التاسع عشر مثلاً؟

وفي مجال التداخل أيضاً بين مفاهيم التحقيب، يضفي الأستاذ الدكتور مرتضى النقيب أبعاداً لا تنسجم مع وظيفة التقسيم الزمني للتاريخ التي يؤديها التحقيب الثلاثي (قديم، وسيط، حديث)، فيشير في بحثه: (بعض المشاكل المنهجية في دراسة التاريخ العربي.. التحقيب) إلى أن تحقيب التاريخ العربي الإسلامي له مشاكله بسبب امتداده لخمسة عشر قرناً، ولأنه يختلف في "وقائعه ومشكلاته عن التاريخ الأوربي وطبيعته"[٢٩]، ومع ذلك فإنه يدرس، كما يقول، من قبل المؤرخين العرب بلون التحقيب الأوربي الثلاثي، ومن تلك المشاكل تحديد بداية (التاريخ الوسيط) للإسلام ونهايته إذ أن ذلك على حد قوله "لا يبدو أمراً واضحاً للمؤرخ مهما حاول التريث فيه"[٣٠]. ثم يتساءل الأستاذ النقيب هل أن التاريخ الوسيط للإسلام يعني تطابقه زمنياً مع العصر الوسيط بالمفهوم الأوربي، أم أن المجتمع العربي الإسلامي خلاله كانت له خصائص متميزة "هي من نوع الخصائص المعنية بالمجتمع الأوربي تعرف بالوسيط"[٣١]؟ ثم ينهي الأستاذ النقيب حديثه عن هذا الموضوع بالقول: "ولا مناص من أن مثل هذا الخلط والامتزاج بين قواعد التحقيب الأوربي

وممارساته، ومحاولات تطبيق أشكاله على حوادث التاريخ الإسلامي مسؤول عن كثير من الفوضى والإرباك التي نجدها تنتشر في أصناف شتى من كتب التاريخ العربي وأدبياته. وفي المؤكد كذلك أنه لا يوجد سبب من جانب هؤلاء المؤرخين للاستمرار في العمل بهذا التحقيب المقتبس قبل أن يتقرر عندهم أولاً صلاحيته ليطبق على مراحل التاريخ العربي وتقسيماته الزمنية"[٣٢].

ونحن نقر بأن التاريخ العربي في قرونه المتقدمة والمتأخرة يختلف في وقائعه ومشاكله عن التاريخ الأوربي، ولكنه لا يدرس كما يبدو لنا بلون التحقيب الأوربي الثلاثي كما يذكر الأستاذ النقيب، فالتحقيب هذا تحقيب زمني فحسب، يمكن مع تحديد هويته هذه القول بأن التاريخ العربي منذ الإسلام يقع ضمن قسمه الثاني (الوسيط) والثالث (الحديث). والتقسيم الزمني أمر لا يغير بذاته في واقع الدراسات التاريخية وطبيعتها. ولا ضير فيما يبدو أن يقال إن تاريخنا العربي في عهود الدولة العربية الإسلامية يقع ضمن العصر الوسيط، وما بعد تلك العهود ضمن العصر الحديث زمنياً وعلى وفق التحقيب الثلاثي.

كما أن ما يراه الأستاذ النقيب من أن هناك ثمة مشكلة متمثلة بتحديد بداية التاريخ الوسيط للإسلام ونهايته أمر غير واضح، ذلك أن تاريخ الإسلام برمته كما هو متعارف عليه يقع ضمن العصر الوسيط في التحقيب الزمني الثلاثي، وما هي جدوى التعرف على التاريخ الوسيط للإسلام زمنياً.. بدايته ونهايته؟ أما إذا أردنا تحقيب التاريخ العربي الإسلامي تحقيباً يقوم على أسس غير زمنية، فعند ذاك يلزمنا أن ننظّر لمثل هذا العمل، وليس علينا استعارة تسمية الوسيط للتاريخ العربي الإسلامي من تسميات التحقيب الثلاثي الأوربية. ومن ثم فإن تداخل مفهومي التحقيب الزمني والأدواري يبدو واضحاً في النصوص السابقة، فالتحقيب الثلاثي الأوربي هو تحقيب زمني، وتميز كل عصر من عصوره الثلاثة بميزات تخص تاريخ الغرب لا يعني بالضرورة البحث عن ميزات مشابهة في عصر من عصور تاريخنا

العربي الإسلامي لمنحه اسم العصر المقابل في الثلاثي الأوربي. فضلاً عن أن هذا كله يخرج عن نطاق التحقيب الزمني إلى مجال التحقيب الأدواري ويتسبب في تداخل بين مفهوميهما.

ثم إن الأستاذ النقيب لم يحدد في نصه الأخير ما هي أشكال الفوضى والإرباك التي تنتشر في كتب التاريخ العربي وأدبياته نتيجة ما يراه من تطبيق للتحقيب الزمني الثلاثي الأوربي على دراساتنا التاريخية. ويبدو لنا أن للفوضى والإرباك أسباباً أخرى اتهم موضوع التحقيب بها، منها غياب منهجية واقعية للبحث التاريخي الذي يتناول تاريخ أمتنا، ومداخلات الأيديولوجيا والنظريات، السياسية منها خاصة، في دراساتنا التاريخية، وغياب مؤهلات الباحث التاريخي الرصين من كفاءة علمية، ومن موضوعية ومقدرة فكرية لدى كثير ممن كتب في التاريخ، وسواها من أسباب.

والمثال الأخير الذي سنتطرق إليه ضمن موضوع تداخل مفاهيم التحقيب يخص أحدث الآراء المنشورة للأستاذ الدكتور عبد العزيز الدوري. فالأستاذ الدوري يرى بشأن تحقيب التاريخ العربي: "إن التحقيب يعبر عن نظرتنا الشاملة لتاريخنا أو فلسفة هذا التاريخ"[٣٣]، وبما أننا لم نتمكن بعد من تكوين هذه النظرة الشاملة ورصد خطوط تطور هذا التاريخ كما يقرر، فإننا نفتقر بالضرورة إلى فكر بمقدوره بلورة (تحقيب) لتاريخنا فضلاً عن امتلاكنا لمثل هذا التحقيب، حيث يقول: "إن تاريخ العرب لم يكتب ككل خارج نطاق الثقافة العامة وإنما كتبت أجزاء أو صفحات منه. وهذا يحرمه من تكوين النظرة الشاملة ومن ملاحظة خطوط التطور فيه. إننا في الفترة الحديثة لم ننته إلى فكرة التاريخ العربي أو إلى فلسفة له. وهذا لن يحصل إلا إذا كتب هذا التاريخ بعمومه وبنظرة شمولية"[٣٤].

بيد أن الأستاذ الدوري يرى في الوقت نفسه "إننا لا نزال نتبع في العادة تحقيب التاريخ الغربي... وهذا غير مقبول والمفروض أن يصدر التحقيب عن طبيعة التاريخ

العربي"[٣٥]. وكلامه هنا كما هو واضح يعني امتلاكنا لتصور في التحقيب نتبعه في دراسة التاريخ العربي ولكنه مأخوذ عن التحقيب الغربي الثلاثي.

إن هذين الرأيين لا يعبران عن تناقض في واقع الحال، بل عن تداخل بين مفهومين للتحقيب يجب الفصل بينهما، ذلك أن التحقيب الذي أشار إليه أولاً الأستاذ الدوري هو تحقيب تنظيري فلسفي لم يتمكن مؤرخونا وفلاسفتنا ومفكرونا من رسم أطره بعد من وجهة نظره لأن دراسة التاريخ العربي دراسة علمية شاملة لم تستكمل بعد. أما التحقيب الذي أثبت وجوده الأستاذ الدوري، والذي يقول بأننا لا نزال نتبعه في دراساتنا لتاريخنا العربي، فهو تحقيب زمني يعتمد التحقيب الثلاثي الأوربي لتاريخ البشرية. ويبدو أن مثل هذا التداخل في مفهومي التحقيب ينعكس على:

تقدير مدى صلاحية التقسيم الأوربي الثلاثي للانطباق على تاريخ البشرية وتواريخ أممها ومنها تاريخ الأمة العربية. ويبدو لنا، بخلاف تصورات مطروحة أخرى بهذا الصدد، أن هذا التقسيم بما أنه زمني فحسب وأن التعامل معه لا يكون إلا من خلال هذا المنظور، فإنه قد لا يتقاطع مع تلك التواريخ ومنها التاريخ العربي. وواقع الحال يشير إلى أن إدخال التاريخ العربي ضمن التقسيم الثلاثي الزمني لا يؤثر فيما يبدو في طبيعة دراسة هذا التاريخ، بل إن تقسيمات التاريخ العربي قد تقترب على أسس زمنية أيضاً من التقسيم الثلاثي وربما تتطابق معه أحياناً. ويمكن الإشارة إلى وجود مثل هذا الاقتراب والتوافق فيما عرضه نور الدين حاطوم وزملاؤه في كتابهم المدخل إلى التاريخ بهذا الشأن.

تقدير مدى الحاجة الفعلية للدراسات التي تتناول التاريخ العربي إلى التحقيب الزمني أو التحقيب الأدواري أو لكليهما معاً. ذلك أن عدم تحديد مفهوم كل من هذين التحقيبين ليس في صالح محاولات مرومة لصياغة منهج عربي في البحث التاريخي يتصف بالواقعية ويتواءم مع طبيعة دراساتنا التاريخية، وينسجم مع تلك

التي تتناول منها تاريخنا العربي خاصة. كما أن تعويم المفاهيم الذي غالباً ما يطبع أعمالنا والذي لا يخص قضية التحقيب فحسب، لا يخدم محاولات أخرى تستهدف بلورة فكر تاريخي عربي يعد التحقيب فيه -بمفاهيمه المختلفة- جانباً من جوانبه المهمة المتعددة.

ويبدو لنا أن التحقيب الزمني سواء أكان ذلك الذي يعتمد التقسيم الثلاثي وتفرعاته واجتهادات تطويره وتفسيره أو أي تحقيب آخر سينظر له على وفق أحداث تاريخنا العربي الكبرى وتحولاته البارزة، هو أمر متعلق بمنهج البحث التاريخي بالدرجة الأولى. أما التحقيب الآخر القائم على أسس أيديولوجية أو أية أسس تنظيرية أخرى فإنه يخص عملية الوعي التاريخي للأمة، ويساهم في إنضاج فكرها التاريخي ونظرتها الفلسفية إلى مسار تاريخها. ويبدو أن مثل هذا التحقيب قد يتجاوز أدوات البحث التاريخي التي يتبعها المؤرخ وينأى عن عمله التاريخي المباشر إلى آليات النظرة الشاملة الفاحصة التي تتبناها فلسفة التاريخ التأملية.

كيفيات أخرى للتمثل واجتهادات لتحقيب تاريخنا

بات من المعلوم أن موضوع التحقيب يشكل مبحثاً من مباحث منهج الدراسة التاريخية. ولعله يرتبط، من وجهة نظر المؤرخين في الأقل، بهذا المنهج بشكل أوثق من ارتباطه بنظريات فلسفة التاريخ التأملية. ويبدو أن صياغة منهج في البحث التاريخي لا تتأتى إلا بإحراز آليات معرفية وفلسفية وقدرات تنظيرية يتوجها وعي تاريخي شامل. وقد امتلك الغربيون تلك الآليات والقدرات وهذا الوعي فوضعوا منهجاً للبحث التاريخي يحمل بصماتهم الفكرية بطبيعة الحال ويصلح لدراساتهم التاريخية أكثر مما يصلح لغيرها. وامتلكوا كذلك تصورات متعددة لتحقيب التاريخ العالمي والغربي. كما يبدو أن الحركة الدؤوبة لكثير من أمم العالم، وليس للغربيين فحسب، في التعامل مع العلوم بمجالاتها كافة وتطويرها لم تغفل علم التاريخ وقضيته الرئيسة المتمثلة بمنهج البحث التاريخي، وموضوع التحقيب المتعلق بها.

فهي أيضاً، كانت ومازالت، ضمن دائرة اهتمام العلماء والمفكرين والباحثين كما نوهنا بذلك في بداية هذا البحث.

بيد أن دورنا في مقابل ذلك كله مازال محدوداً في المجالات البحثية والتنظيرية المتعددة الخاصة بعلم التاريخ، ومنها مجالا (المنهج) و(التحقيب) وما بينهما من رابط معرفي وفكري. ويبدو أن دورنا الذي يقتصر عموماً على الاستعارة والترديد وما يطبعهما من جمود وبطء لم نجتازه إلى دور جديد نكون فيه بمستوى المتغيرات العلمية والمعرفية المعاصرة في المجالين معاً، بما يعني أننا نعيش فيما يخص منهج البحث حالة "غياب منهجية تاريخية... تحمل هوية التاريخ العربي وخصوصياته"[٣٦] على حد تعبير الدكتور مرتضى النقيب. وموقفنا من موضوع التحقيب شبيه بهذا إن لم يكن أكثر جدباً برغم أهمية التحقيب ودوره في دراسة التاريخ، وإن كان هناك من مؤرخينا من يعتبر أن "مسألة وجود منهج في البحث التاريخي أو غيابه قضية أساسية، بل إنها القضية الأولى في كتابة التاريخ"[٣٧].

إن منهج البحث التاريخي الذي نتعامل به على مستوى تدريسه الأكاديمي كعلم نظري قلما نطبقه عملياً في الدراسة التاريخية، هو منهج غربي ابستمولوجياً وفكرياً شأنه شأن مناهج البحث في العلوم المختلفة التي نظّر لها علماء الغرب ومفكروه وفلاسفته ووضعوا أسسها وطرقها وأساليبها منذ القرن السابع عشر، بدءاً من منهج العلوم الطبيعية القائم على التجربة كمرحلة أساسية من مراحله اهتدى إليها فرنسيس بيكون[٣٨]، ومروراً بالمنهج الاستدلالي الرياضي لرينيه ديكارت، ومناهج العلوم الإنسانية التي بدأت بالتبلور مع صياغة المذهب الوضعي لمنهج علم الاجتماع وغيره من مناهج العلوم من قبل أوغست كونت في منتصف القرن التاسع عشر. وكذلك منهج البحث التاريخي الذي بدأت بواكيره آنذاك وتكاملت أسسه في نهاية ذلك القرن، وانتهاءً بالتطور المضطرد الذي سارت فيه مناهج العلوم الطبيعية والرياضية والإنسانية في القرن العشرين، وتمثلت ملامحه في

نظرية الكوانتم والفينومينولوجيا والبنائية، وما توصل إليه في العقدين الأخيرين فيلسوف العلم كارل بوبر في مجال منطق العلم ومنهج العلم البديل للمنهج التجريبي أو الاستقرائي، وهو المنهج - التجريبي- الذي حدا ركب التقدم العلمي والتقني للعالم منذ عهد بيكون إلى يومنا هذا.

على أن منهج البحث التاريخي قد مرّ خلال ما يقرب من نصف قرن بمراحل متدرجة على سلم التقدم، فأصدر فيه سنة ١٨٥٨ الألماني درويسن أول كتاب كان عنوانه (مناهج التاريخ). ثم تبعه الإنكليزي فريمان في كتابه (مناهج الدراسة التاريخية) الذي صدر سنة ١٨٨٥، وهي السنة التي صدر فيها أيضاً كتاب المؤرخ الفرنسي فوستيل دي كولانغ، وعنوانه (أبحاث في بعض مشاكل التاريخ). وفاق تلك كلها ما كتبه المؤرخ الألماني برنهايم ونشر سنة ١٨٨٩ بعنوان (متن في المنهج التاريخي) حيث تميز باستقصائه لجميع ما كتب في منهج البحث التاريخي واستخلاصه لقواعد عامة ميسرة في هذا الموضوع. وتوجت الأعمال التي تناولت عمليات البحث التاريخي بنشر الفرنسيين شارل لانغلوا وشارل سينيوبوس لكتابهما (المدخل إلى الدراسات التاريخية) سنة ١٨٩٨ الذي عالجا فيه طبيعة المراحل المختلفة للدراسة التاريخية وكيفية تعامل الباحث معها مستندين في ذلك إلى تجاربهما الخاصة في ممارسة البحث التاريخي وتدريس التاريخ والتي تقوم على الاستدلالات العقلية والمنطقية ومستفيدين أيضاً من تجارب أقرانهما من أساتذة التاريخ الجامعيين ممن تصدوا لعملية التنظير المنهجي، أو من تصويب الأخطاء التي اعتورت أعمال البحث التاريخي والدراسات التاريخية عامة.

وقد اقتبس الرواد من مؤرخينا الأكاديميين تلك القواعد الغربية في منهج البحث التاريخي وأضافوا لها بعض لمساتهم الخاصة وكثيراً من تجاربهم الشخصية في الدراسات التاريخية التي قاموا بها. ويأتي في طليعة هؤلاء أسد رستم في كتابه (مصطلح التاريخ)، والدكتور حسن عثمان في كتابه (منهج البحث التاريخي) ويبدو

أننا لم نضف شيئاً يذكر لما قام به أولئك الرواد. فبقي منهج البحث التاريخي يعاني من مثالية لا تصمد على أرض الواقع التطبيقي، وتعاني من حالات اغتراب أخرى دفعت إلى الحكم الذي سبق وأن أشرنا إليه بغياب منهج في البحث التاريخي يفي بخصوصية دراساتنا التاريخية وطبيعة تاريخنا.

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لمنهج البحث التاريخي، فإن التحقيب أيضاً لم يحظ بما يستحقه منها من اهتمام على الرغم من أنه يمثل "أهم مشكلة تاريخية فلسفية تتعلق بتقسيم فترات التاريخ العربي وتحديد أدواره... وما أنجز بهذا الصدد من لدن المؤرخين العرب المحدثين لا يتعدى حدود عتبة المشكلة، على الرغم من خطورة هذه المسألة على مستقبل الدراسات التاريخية العربية"[٣٩] من وجهة نظر الدكتور مرتضى النقيب. لذلك فإن تمثل المؤرخين العرب لألوان التحقيب الذي أنتجه الفكر التاريخي الفلسفي الغربي كان محدوداً وغير دقيق أحياناً، فضلاً عن عدم امتلاك تصور تاريخي فلسفي يمكّن من تحقيب التاريخ العربي الإسلامي أو سواه على الرغم من محاولات يسيرة بذلت مؤخراً في ذلك المجال بعد غفلة طويلة[٤٠]. ومن ثم فقد تعددت لدينا كيفيات التحقيب للتاريخ العربي الإسلامي، واختلف عمليات استيعاب التحقيبات الغربية وخاصة التحقيب الثلاثي منها، وظهرت اجتهادات متنوعة لتحقيب هذا التاريخ بعضها لمؤرخين وفلاسفة ومفكرين غربيين.

وأوضح مثال على ما أشرنا إليه من تعدد واختلاف في الكيفيات والاستيعاب والاجتهادات يأتي من طريقة تحقيب التاريخ العربي الإسلامي التي تتبعها جامعاتنا، ذلك أن غياب ما دعوناه سابقاً بالوعي التاريخي الذي تبنى على أساسه عملية التحقيب أدى إلى تبني هذه الجامعات لتقسيمات مضطربة للتاريخ العربي الإسلامي تقوم تارة على أسس ثقافية وفكرية وتعتمد تارة أخرى على العصور السياسية أو زمن الأسر الحاكمة مع إشراك بعض مفاهيم التحقيب الثلاثي المعهود أحياناً في تلك الأسس. فهي تقسم تاريخنا إلى (تاريخ إسلامي) و(تاريخ حديث ومعاصر)، وتمنح

شهاداتها بهذين العنوانين، وتلحق تاريخ العرب قبل الإسلام بتخصص عام آخر عنوانه (التاريخ القديم). إن هذا التقسيم الذي يمكن عده تقسيماً ثنائياً فحسب للتاريخ العربي الإسلامي يفصح عن إشكالات قائمة في الدراسات التاريخية، منها:

ما هو متعارف عليه في هذه الجامعات من أن التاريخ الإسلامي ينتهي بسقوط الدولة العباسية سنة ٦٥٦هـ-١٢٥٨م على يد المغول. أما التاريخ الحديث فإنه يبدأ فيها بمطلع القرن السادس عشر الميلادي توافقاً مع التحديد الغربي لعبارة (التاريخ الحديث). وما بين تلك النهاية وهذه البداية حلقة مفقودة في تاريخنا تشكل فارقاً زمنياً يناهز القرنين ونصف القرن من الزمان تصنف أحياناً - بصورة غير معتمدة بعد- ضمن حقبة القرون الوسطى بآلية التحقيب الثلاثي المعهودة واستخدامها لعبارة القرون الوسطى أو مصطلح العصر الوسيط

توقيت الأحداث بالتاريخ الهجري لحقبة التاريخ الإسلامي، وتوقيتها بالتاريخ الميلادي فيما يخص الدراسات التي تتناول التاريخ الحديث والمعاصر. ويبدو من وجهة نظرنا أن الجمع بين التقويمين في دراسات الحقبتين (الإسلامية) و(الحديثة والمعاصرة) أمر موضوعي، وميسر لعملية تعيين قارئ التاريخ وحتى المؤرخ لموقع الحدث التاريخي العربي الإسلامي بين أحداث التاريخ العالمي والغربي. ويؤدي أيضاً إلى تسهيل عمليات فكرية ومعلوماتية تتعلق بالمقارنة والنقد والتعليل، وهي من لوازم صفات العقلية التاريخية.

وضمن هذا التحقيب الثنائي الأكاديمي القائم على أسس غير واضحة المعالم، والذي تكتنفه إشكالات متعددة يأتي تحقيب فرعي لقسمه الأول (الإسلامي) لا يعتمد معايير فكرية أو حضارية، بل يستند إلى خلفيات سياسية تعتمد أزمنة حكم الدول أو الأسر غالباً في تقسيم عصور التاريخ الإسلامي، فهناك عصر الرسالة، وعصر الخلفاء الراشدين، والعصر الأموي، والعباسي، والفاطمي... الخ. بل أن معياراً جغرافياً إضافياً يتعلق بالمغرب العربي الإسلامي أو الأندلس أو دويلات

المشرق الإسلامي يجري العمل به أيضاً ليزيد مشكلة تحقيب التاريخ العربي الإسلامي تعقيداً خاصة في غياب وعي تاريخي شامل يستوعب كيفيات المسيرة التاريخية.

أما تاريخ العرب السابق للإسلام فإنه يصنف ضمن تحقيب ثالث يشركه مع العصر القديم بمفهوم التحقيب الثلاثي الزمني الغربي، وما يتناوله من مواضيع تخص تاريخ أمم العالم القديم قاطبة ومنها الإغريق والفرس والرومان.

ومن ثم نرى أن التحقيبات الأكاديمية تدور في فلك التحقيب الثلاثي الغربي وتلامسه أحياناً في بعض المواضع دون أن يكون لها وجهة نظر مستقلة وواضحة.

بيد أنه لابد من الإشارة هنا إلى أن هناك اجتهادات مخالفة لها في موضوع تحقيب التاريخ العربي الإسلامي طرحتها جهات أكاديمية عربية وعملت بها ككلية دار العلوم بجامعة القاهرة وكلية اللغة العربية بجامعة الأزهر. وهي ترى أن مصطلح التاريخ الإسلامي يعني تاريخ الشعوب والبقاع الجغرافية الإسلامية منذ دخول الإسلام إليها وحتى يومنا هذا، بما يعني أن التاريخ الحديث والمعاصر لتلك الشعوب والبقاع هو تاريخ إسلامي، وأن هذا التاريخ شكل حداً فاصلاً في بدايته المتمثلة بالدعوة الإسلامية بين حقبتين في تاريخ العرب خاصة، الأولى منهما هي تاريخ العرب قبل الإسلام، والثانية هي حقبة التاريخ الإسلامي. وجدير بالذكر أن الشهادات العليا التي تمنحها هذه الجهات تعتمد هذا المعنى في تحقيب التاريخ. فشهادتي الماجستير والدكتوراه التي تمنحها كلية دار العلوم بجامعة القاهرة مثلاً تعنون بأنها في التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية حتى وإن كان موضوعها يخص ما تعارفت عليه الجامعات العربية الأخرى بالتاريخ الحديث والمعاصر.

وبعد، فإن كل الجوانب التي تطرقنا لذكرها من عدم الاستمرار والانقطاع وعدم تحديد نقطة انطلاق لتاريخ العرب خاصة، قد جاء فيها يبدو كنتيجة طبيعية لغياب ما أشرنا إليه سابقاً بالوعي التاريخي، والذي أصبح فيه تاريخ العرب مثلاً

يبدو وكأنه يتألف من ثلاث جزر منفصلة، كل واحدة منها معزولة عن الأخرى: العصر الجاهلي (العرب قبل الإسلام)، العصر الإسلامي، العصر الحديث، أو عصر النهضة ابتداءً من القرن التاسع عشر الميلادي. وهي تستدعي في الوعي العربي الراهن حضوراً متزامناً كما يرى الدكتور محمد عابد الجابري، بمعنى "أن الواحد منا عندما ينتقل بوعيه من (العصر الجاهلي) إلى (العصر الإسلامي) إلى (عصر النهضة) لا يشعر أنه ينتقل من زمن إلى زمن بل ربما يحس فقط أنه يقفز من مكان إلى آخر: من الجزيرة العربية (معلقات الكعبة، سوق عكاظ...) إلى بغداد (العباسيين) إلى القاهرة (في العهد الفاطمي) إلى فاس وقرطبة (في عصر الموحدين).. إلى مصر محمد علي والطهطاوي ولطفي السيد.. أو جزائر ابن باديس... الخ"[41].

على أن بعض المؤرخين العرب الأكاديميين من جيل الرواد حاولوا تحوير التحقيب الثلاثي الغربي بغرض تطبيقه على التاريخ العربي، وذلك ضمن نطاق استيعابهم للأساس الزمني الذي قام عليه هذا التحقيب، دون تحميله لمعان أيديولوجية قد لا يحتمل كثيراً منها، فتلمسوا مفاصل في التاريخ العربي مماثلة لتلك التي اعتمدها الغربيون ومنسجمة معها، بغية تطبيق التحقيب الثلاثي على هذا التاريخ. فجاءت محاولة الدكتور نور الدين حاطوم وزملاؤه في منتصف العقد السابع من القرن العشرين من خلال كتابهم (المدخل إلى التاريخ) لتعبر عن التوفيق بين عملية تحقيب التاريخ العربي والتحقيب الثلاثي الزمني الذي اعتمده الغربيون وأضفوا عليه ملامح تاريخهم وتحولاته الكبرى، ليس رغبة في التوفيق فحسب فيما يبدو بل ولتطبيق ذلك على مسيرة التاريخ العربي منذ أقدم العصور. وذلك ما حدا بهؤلاء إلى:

تبني الرأي القائل بأن ميلاد الرسول (ﷺ) في عام الفيل (٥٧١م) نهاية حقبة العصر القديم للأمة العربية، وبداية لحقبة تاريخها الوسيط[42]، الذي يمكن القول بأن بدايته -الوسيط- قد تبلورت وبدأت بداية فعلية بهجرة الرسول محمد (ﷺ) إلى يثرب سنة ٦٢٢م.

ويبدو لنا أن ميلاد الرسول (ﷺ) في عام ٥٧١م كمفصل لعملية تحقيب التاريخ العربي يماثل، من منطلق أيديولوجي ومن ناحية أهميته التاريخية، تلك المفاصل التي وضعها الغربيون للتحقيب الثلاثي، وهو في الوقت نفسه غير بعيد عنها من منظور زمني. فإحدى نهايات العصر القديم التي تعتمد الأحداث الغربية تؤشر بعام ٤٧٦م الذي يبعد زمنياً بقرن ونصف العقد عن عام ٥٧١م المقترن بحدث مهم خاص بالتاريخ العربي. وذلك يمثل فارقاً مألوفاً في عملية التحقيب التي تنأى بطبيعتها عن وضع حدود فاصلة تقطع بصورة حادة جريان نهر التاريخ. والتحول من عصر إلى عصر كما أنه لا يكون بطبيعته حاداً وسريعاً في تاريخ أمة من الأمم، فإنه يتباين في الوقت نفسه بين تاريخ أمة وأمة أخرى خاصة في عصور ما قبل التاريخ لعوامل متعددة لا يصعب إدراكها وتقديرها. فهناك مثلاً فارق زمني يمتد لنحو ألف سنة أو أكثر بين العصر الحجري النحاسي في الشرق الأدنى وبين مثيله في أوربا[٤٣].

- اعتبار العصر الوسيط للتاريخ العربي، الذي سبق وأشرنا إلى أن بدايته الفعلية تزامنت مع هجرة الرسول (ﷺ) إلى المدينة سنة ٦٢٢م، يمتد لنحو عشرة قرون "ما بين مطلع القرن الأول والعاشر الهجريين"[٤٤]. وينتهي بـ "خضوع العالم العربي الإسلامي لحكم الأتراك العثمانيين منذ مطلع القرن العاشر الهجري والسادس عشر الميلادي"[٤٥]. وحقبة العصر الوسيط للتاريخ العربي تلك، التي استمدت مفاصلها من أحداث ذلك التاريخ وخصوصيته، تقارب من ناحية توقيتها ومدتها حقبة العصر الأوربي الوسيط مع فارق الازدهار الحضاري بين العصرين.
- تحديد بداية التاريخ العربي الحديث بخضوع العالم العربي للحكم العثماني[٤٦]. وهو حدث بارز مستمد من واقع التاريخ العربي. ذو أهمية ترتقي به لأن يكون معلماً صالحاً للفصل بين حقبتين متميزتين للتاريخ العربي.

بيد أن آراء أكاديمية مطروحة في الوقت الراهن ترى أن تحقيب مؤرخينا للتاريخ العربي الإسلامي ودراساتنا التي تجري على وفق ذلك التحقيب المستلهم من التحقيب الثلاثي الأوربي (قديم، وسيط، حديث) أمر "غريب ولا يصلح لتقسيم فترات ومراحل تاريخ الأمة العربية بموجبه ويحتاج إلى التحرر من إطاره الأوربي ومن فرضياته واعتباراته الأيديولوجية حتى يتم وضع المنهجية الخاصة للتحقيب بشيء من اليقين"(٤٧). كما أن الأستاذ النقيب يعزز هذا الرأي الخاص به بما يقرره الباحث المغربي الأستاذ محمد حواش في دراسة له عن تحقيب التاريخ العربي من عدم جدوى "تحوير التحقيبات المتداولة للتاريخ العربي لأنها تستمد روحها من فلسفة التاريخ الأوربي والأيديولوجيا الأوربية"(٤٨). ويبدو، وكما قررنا سابقاً، أن الاعتبارات الأيديولوجية التي انطلق منها الرأيان السابقان غير واضحة في انعكاساتها على دراساتنا التاريخية من خلال طريقة تحقيب التاريخ العربي الإسلامي التي تتبعها مؤسساتنا الأكاديمية وباحثونا في دراسة هذا التاريخ، ذلك أن مجرد تقسيم التاريخ العربي الإسلامي على وفق تحقيب مستوحى من الثلاثي الغربي لا يؤثر في طبيعة هذه الدراسات وتوجهاتها بسبب الأساس الزمني الذي يستند إليه التحقيب الثلاثي دون تحميل من قبل من استعاره وحوّره من مؤرخينا الرواد لمعان وأبعاد غير زمنية قد لا يحتمل كثيراً منها.

اجتهادات لتحقيبات أدوارية

يقوم التحقيب الأدواري على أسس لا تعتمد في حساباتها، كما أسلفنا، على قاعدة الزمن فحسب، بل تستند غالباً على قواعد أخرى تشكل غالباً منظومة مفاهيمية معقدة لها أبعاد متعددة تجعل عملية التنظير لتحقيب أدواري يرصد تاريخ الأمة العربية الإسلامية وتطوره ومن ثم تقسيمه إلى حقب أمراً بالغ الصعوبة وتكتنفه عقبات شتى، وقد تتفاعل فيه أهواء وأيديولوجيات تتقاطع مع الموضوعية ونزاهة الغرض العلمي.

وقد تصدى ثلة من المفكرين والمؤرخين العرب المعاصرين لموضوع التحقيب فوضعوا تصورات لتحقيب التاريخ العربي الإسلامي تقوم على مبادئ التحقيب الأدواري أبرزهم عبد الله العروي في (مفهوم التاريخ) ومحمد عابد الجابري في (تكوين العقل العربي) وعمر فروخ في (التاريخ في تعليله وتدوينه) وعبد العزيز الدوري في (دراسة تمهيدية لكتابة تاريخ العرب) ومحمد مفتاح في (التلقي والتأويل). إلا أن هناك مؤخراً محاولة أنضج فيما يبدو للباحث المغربي محمد حواش وضع فيها أسساً تنظيرية للخروج بتحقيب أدواري تحل به مشكلة تحقيب التاريخ الإسلامي أو العربي أو المغاربي، تاركاً مسؤولية العمل على تطوير هذه الفكرة وبلورتها في المستقبل على المعنيين بها من فلاسفة ومؤرخين[٤٩].

كما أن هناك محاولات أخرى لغير العرب في هذا المجال تعود أقدمها للمؤرخ المشهور برنارد لويس، والتي يقسم فيها تاريخ منطقة الشرق الأوسط على أساس الغزوات الخارجية أو الموجات الخارجية التي تعاقبت على هذه المنطقة، وبتسميات التحقيب الثلاثي الزمني الأوربي نفسها (قديم، وسيط، حديث). إذ أن لكل حقبة من هذه الحقب كما يرى سمات حضارية وثقافية وسياسية مميزة. فحقبة العصر القديم للمنطقة يمثلها الانتشار العربي الإسلامي فيها. وحقبة العصر الوسيط قسمها لويس إلى ثلاثة أقسام أولها يبدأ بهجرة الأتراك إليها خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين، وثانيها يمثله احتلال المغول للمنطقة في القرن السابع الهجري، وثالثها يمتد بعد ذلك لينتهي معه العصر الوسيط بالغزو الأوربي. أما حقبة العصر الحديث فتبدأ بالغزو الأوربي للمنطقة أواخر القرن الثامن عشر الميلادي[٥٠].

ويبدو أن الأغراض والأيديولوجيات التي أشرنا في إحدى الفقرات السابقة إلى أنها قد تتقاطع مع الموضوعية ونزاهة الغرض العلمي الذي يخص موضوع التحقيب هي أمور قد لا يسلم منها برنارد لويس في فكرته للتحقيب هذه، فضلاً عن الضبابية التي تكتنف جدواها للدراسات التي تتناول التاريخ العربي الإسلامي

وأوجه النقص التي تعتريها. ولا يسلم من مثل هذه الملاحظات أيضاً آخرون قاموا بأعمال مماثلة، منهم:

الفريد كانتويل سميث مدير معهد الدراسات الإسلامية في جامعة ماكغيل بكندا الذي تبنى منتصف القرن العشرين في كتابه (الإسلام في العصر الحديث)[٥١] تحقيباً أدوارياً للتاريخ الإسلامي على شاكلة التحقيب الذي ارتآه برنارد لويس، فقسم سميث التاريخ الإسلامي إلى (قديم) يبدأ بظهور الإسلام وينتهي باحتلال المغول لبغداد، و(وسيط) يبدأ بعد ذلك الاحتلال بهيمنة العنصر التركي على مقاليد الأمور السياسية وتأسيسه لدول عديدة كان أبرزها وأدومها الدولة العثمانية. وتاريخ إسلامي (حديث) يبدأ مع احتكاك أوربا بالعالم الإسلامي أواخر القرن الثامن عشر[٥٢]. ويبدو أن سميث يحاول من وراء طرح هذا التقسيم الوصول إلى هدف لا علاقة له بعلم التاريخ أو بطبيعة دراسة التاريخ العربي الإسلامي، يتمثل في القول بأن الإسلام – ومن ثم أحكامه– قد خضع للتغير بتعاقب الأزمنة وباختلاف حقب التاريخ التي مرت به، والتي ميزتها الفواصل التي أشار لها حينما قسم التاريخ الإسلامي، وذلك ما يترتب عليه أن يعيد المسلمون النظر في تفسيرهم للإسلام وتأويل أحكامه[٥٣]، مما يجعل تحقيبه للتاريخ الإسلامي كما هو واضح قائم على أسس أيديولوجية.

تحقيب الأكاديمي التركي مصطفى فايدة الأستاذ في كلية الإلهيات (الشريعة) بجامعة مرمرة باستانبول والذي لاقى قبولاً في أوساط الجامعيين والمثقفين الأتراك المعتدلين من القوميين والإسلاميين معاً. ويرى فايدة أن تاريخ الإسلام ينقسم إلى ثلاث حقب رئيسة لكل واحدة منها ميزات خاصة بها، وهي: العربية، التركية، الحديثة. تبدأ الأولى منها ببعثة الرسول (ﷺ) وتنتهي بوفاة الخليفة العباسي المعتصم سنة ٢٣٢هـ (٨٤٦م). وتستمر الثانية منذ ذلك الحين حتى إلغاء (الخلافة العثمانية) سنة ١٩٢٤م. أما الثالثة فتبدأ بقيام الدولة العلمانية في تركيا والدول القومية في

البلدان العربية والإسلامية بعد الحرب العالمية الأولى[٥٤]. وواضح أيضاً أن هذا التحقيب يحمل أيضاً في طياته دوافع غير موضوعية تراعي منح العنصر التركي في التاريخ الإسلامي دوراً رحباً يمتد لألف سنة، فضلاً عن تضخيم هذا الدور ليأخذ حجماً أكبر من الحجم الذي مثله على أرض الواقع التاريخي.. الحضاري والثقافي خاصة.

ويبدو لنا في ختام عملية الاستعراض والتحليل هذه، خاصة لأفكار التحقيب الأدواري وأشكاله، أن معوقات شتى تكتنف إجراء تحقيب للتاريخ العالمي أو التاريخ العربي الإسلامي من قبل المؤرخين العرب، منها:-

حالة التشرذم التي يعيشها المؤرخون العرب والمشتغلون في فلسفة التاريخ النقدية منها والتأملية من المتخصصين في الفلسفة، بل المثقفون والمفكرون العرب عامة نتيجة للسياسات العربية المتباينة والمتقاطعة في كثير من الأحيان، مما يعني إعاقة الروافد العربية المتعددة عن أن تصب في مجرى رئيس واحد يمثل الفكر التاريخي العربي الذي يفترض أن يكون مؤهلاً لمعالجة قضية التحقيب أو منهج البحث التاريخي أو غيرها من قضايا تخص علم التاريخ وفلسفة التاريخ بشقيها.

محاولات أدلجة الاتجاهات البحثية والعلمية مما ينعكس غالباً على التاريخ الذي يراد له أن يوظف لصالح سياسات أو أفكار أو نظريات قد لا تتطابق بالضرورة مع واقع الحال والمسيرة الفعلية الواقعية للماضي. ويمكن أن نلاحظ ذلك في أمثلة متعددة تمثلها اتجاهات مختلفة.. عنصرية أو طائفية أو شعوبية أو أممية على سبيل المثال، أو غير ذلك من اتجاهات.

ولا شك أن بعض حالات عدم الانفتاح على ثقافات الآخرين لأسباب شتى قد تكون أحياناً أيديولوجية متعصبة أو اقتصادية أو سياسية لها دور في عدم التواصل مع ما يستجد على المستوى العالمي من نظريات وطروحات فكرية وعلمية والاستفادة من النافع منها. إذ من الواضح أن حضور المؤرخين والفلاسفة العرب

في المحافل الدولية الخاصة بالتاريخ لا يزال معدوماً أو محدوداً جداً في أحسن الأحوال، ومن بينها المؤتمر العالمي للعلوم التاريخية International Congress of Historical Sciences ، الذي يعقد كل أربع سنوات. وقد عقد المؤتمر العالمي التاسع عشر للعلوم التاريخية بجامعة أوسلو في النرويج من ٦ إلى ١٣ آب من عام ٢٠٠٠.

من التحقيب إلى الهيكلة

يبدو أن قضية التحقيب قد اتخذت في الفكر التاريخي الغربي، بل وفي اهتمامات المؤرخين والفلاسفة على مستوى العالم كله، منحى تطورياً يبعدها عن مجرد تقسيم التاريخ العالمي إلى حقب متعددة، ويصل بها إلى وضع تصور هيكلي تام لهذا التاريخ من خلال رصد المجتمعات البشرية وحركة تطورها عبر المراحل والأدوار والعهود دون الأخذ بنظر الاعتبار البعد الزمني فحسب، بل "مجموعة المفاهيم الاجتماعية-التاريخية المتنافسة إضافة إلى الرموز والتصنيف" كما يقرر الباحث الروسي نيكولاي روزوف في بحثه الموسوم بـ (نحو هيكل تطوري لتاريخ العالم، من تحقيب تاريخ العالم إلى هيكلته.. بيان الطريقة)[٥٥]. بيد أن هذا العمل كما يقرر روزوف تكتنفه صعوبات يعكس معظمها صعوبة موضوع التحقيب بالأصل، ومن ثم فإن أية محاولة جديدة للتحقيب على نطاق عالمي لا تقبل بسهولة، "ولذلك -وكما يستفاد من تجارب التاريخ الفكري- قد يكون من المفيد أن لا يتم اقتراح أجوبة جديدة مباشرة، بل الشروع بوضع اقتراحات متعددة تمهيداً لعملية واسعة تجري لاحقاً لنقدها وتصحيحها في محاولة للتوصل إلى تصور متفق عليه لموضوع التحقيب"[٥٦]. ويبدو لنا أيضاً أن ثمة عوائق أخرى تعترض سبيل اتجاهات التحقيب هذه يأتي في مقدمتها تعرج مسارات تاريخ العالم وتعدد منحنياته، والنماذج الكثيرة التي يضمها هذا التاريخ للجوانب الاجتماعية والثقافية وغيرها، وتباين أشكال التطور وسرعته وعلى مديات زمنية طويلة تخص مناطق سكانية واسعة رئيسة من العالم (في قارات العالم القديم والجديد)، فضلاً عن تداخل عمليات التحليل للتاريخ العالمي وتنوع المصطلحات الخاصة به وتشعب مفاهيمه حتى تلك الخاصة بالنماذج التاريخية الكبرى المتنافسة.

على أن اتجاهات التحقيب والهيكلة الجديدة التي يتبناها العالم الغربي بشكل خاص تأتي في نطاق التخلي على ما يظهر عن معايير خاطئة حكمت تحقيبات غربية سابقة للتاريخ العالمي عبرت عن أيديولوجيا الغرب أو عن طابع المركزية الغربية مثلاً. وقد شهد العقدان الأخيران محاولات لعدد من العلماء الغربيين لإيجاد معايير ذات أسس متينة لتحقيب التاريخ العالمي(٥٧). وتجدر الإشارة إلى أن توسيع آفاق البحث في موضوع التحقيب التطوري أو هيكلة تاريخ العالم يهدف إلى الوصول لحالة من الفهم المدرك لأبعاد مسيرة التاريخ البشري. ولكن هذه العلمية لا يجب أن تتم على حساب الرفض التام لمفاهيم سابقة في التحقيب بنيت على أسس زمنية أو سواها من أسس.

ويطرح (روزوف) مقترحاً لتحقيب التاريخ على نطاق عالمي World-Wide Periodization ، واصفاً هذا المقترح بأنه عملية مفاهيمية افتراضية An Apriori Conceptualizing . ولكن قبل أن يطرح مقترحه لتحقيب التاريخ يقرر وجوب التمييز بين التحقيب الذي يعتمد تقسيم التاريخ إلى حقب زمنية، والتحقيب الذي يعتمد تقسيم التاريخ إلى أدوار. ويستبعد روزوف أن يكون العمل المثمر في هذا المجال الذي قام به غيره من قبل أو الذي يقوم به هو يعني التحقيب ببعده الزمني Chronology، بل هو يخص التحقيب ببعده التطوري أو الأدواري Phaseology. وفي هذا التحقيب لا تستعمل أية تواريخ، بل "يتم كشف الحدود بين الأطوار والحدود بين المراحل على أساس معيار" معين لكل مجتمع لوحده(٥٨).

ويستبعد التحقيب على أسس زمنية هنا لأن المجتمعات المختلفة تظهر فيها ميزات ثابتة ومتشابهة في حقب تاريخية متنوعة وإن باعدت بينها أحياناً فجوات تمتد لمئات السنين أو حتى لآلاف السنين. وبهذا الصدد يشار إلى باحثين اقترحوا معايير للتحقيب غير الزمني تعتمد عند Mc Neill مثلاً على (الصدامات بين الثقافات) التي تعد من وجهة نظره التي طرحها عام ١٩٩٥ مهمة وأساسية في رصد المسيرة

المتواصلة لتاريخ العالم، والأشكال التي يتخذها هذا التاريخ. أما J. Bentley فقد طرح في عام ١٩٩٦ أفكاراً متعلقة بمثل هذا التحقيب لتاريخ العالم تقوم على أساس رصد مديات التقدم في الأغراض والأهداف التي تضعها المجتمعات البشرية بثقافاتها المتعددة لنفسها مع التأكيد على وجود صدامات الثقافات التي أشار إليها سلفه Mc Neill.

إن طريقة روزوف المقترحة في تحقيب تاريخ العالم وهيكلته، والتي لا تقوم على أسس زمنية كما أسلفنا ولكن دون استبعاد تام لهذه الأسس، تبنى على رصد نتائج عملية (صدامات الثقافات) كاختبارات تاريخية للتقويم المقارن لمدى فاعلية الأنظمة المختلفة في المجتمعات البشرية المتعددة في مناطقها الجغرافية كافة، ومن ثم الخروج بتفسير (نظامي خاص) لنتائج هذه الصدامات يساعدنا على التوصل إلى تحديد ملامح ثابتة للعهود التاريخية المختلفة التي يمكن تقسيم التاريخ إليها، وحدود تلك العهود على مستوى العالم كله، لنخلص من ذلك إلى تحديد (العهد التاريخي العالمي) من وجهة نظر روزوف، والذي يمكن تعريفه بأنه فترة زمنية طويلة تسيطر خلالها مجتمعات سيطرة مؤكدة مستمرة لمرحلة جديدة من مراحل التاريخ تلغى معها أية سيطرة فرضها خلال عهود سابقة جميع الزعماء والقادة.

والعهد (Epoch) على امتداده وسعته لا يمثل الثبات الصارم بل تكتنفه متغيرات كثيرة تعمل من أجل الوصول إلى أفضل الأنظمة كفاءة لمجتمعات تسود فيها مثل هذه الأنظمة. أما حالات التردي والانكماش لتلك الأنظمة والمجتمعات فإنها تعبر عن حالة مخاض لها ينتج عنها بشكل مباشر أو غير مباشر ظهور أنظمة ومجتمعات جديدة. ومن ثم فإن كل عهد (Epoch) لا يبدأ في لحظة واحدة، بل إن مدة بدايته تطول لأنها تمثل مرحلة انتقالية تشكل في الوقت نفسه حقبة انحطاط للعهد السابق وللقادة المتسلطين السابقين. وهكذا فإن لكل عهد أربعة أدوار هي:

فجر العهد، وهي مدة انتقال ابتدائية.

الفترة الرئيسة أو الفترة الأساسية التي تمثل ذروة هيمنة الأنظمة الاجتماعية والمجتمعات المتماثلة.

فترة انحدار العهود أو توقف نشاطها، وهي تمثل فترة انتقال تمهد للعهد التالي.

سلسلة طويلة من المخلفات الخارجية خلال ظهور عهود جديدة.

إن تطبيق كل هذه المفاهيم والمعايير على المعطيات التاريخية يساعد في التوصل إلى هيكلة تاريخ العالم. ويضع روزوف (صورة أولية) لهذه الهيكلة تتألف من بضع خطوات مقترحة، هي:-

أن توضع مبادئ معيارية لهذا العمل تمكن من تقديم هيكل مقترح لتاريخ العالم.

صياغة نظرية اجتماعية تاريخية أساسية تجيب على أسئلة من قبيل: ما الذي يتغير في التاريخ؟ وما هي الأصناف العامة التي يمكن تطبيقها على التنوع الكبير في الأشكال التاريخية في الزمان والمكان؟ وما هي الأمور الأساسية التي يمكن الاعتماد عليها لتحديد التغير في التاريخ ومن ثم هيكلته؟

تكوين بناء استنتاجي مفاهيمي للهيكل التاريخي العالمي يستجيب للمبادئ الاستنتاجية ونظرية الوجود، وتكوين معايير أولية أيضاً لتمييز أشكال متعددة للهيكلة.

جعل هذا التركيب المفاهيمي منسجماً مع الأمثلة التاريخية الكبيرة الموجودة وذلك عن طريق التكيف المتبادل للمفاهيم الجوهرية.

تحويل المفاهيم والمعايير النظرية إلى ميدان العمل التطبيقي على الدلائل التاريخية بهدف وضع تصور لهيكلة تاريخ العالم وتحديد حقبه.

وضع تصور شامل أو مخطط بحث على أساس النقاط الخمس المذكورة سابقاً لهيكلة التاريخ العالمي لكشف الصعوبات والعوائق التي تظهر عندما تواجه الهياكل الافتراضية والمفاهيم والطرق المتصورة الأدلة التاريخية الحقيقية.

ويرى روزوف أن طريقته هذه يمكن مناقشتها وتعديلها بهدف تطويرها أو وضع بديل لها أو حتى رفضها من قبل المؤرخين والفلاسفة المختصين بهذا العمل. على أن تلك الصورة الأولية التي يقترحها روزوف كما استعرضناها يمكن إجمالها بأنها تقوم أولاً على وضع مبادئ معيارية لهيكل ما لتاريخ العالم. ومن ثم وضع نظرية اجتماعية-تاريخية أساسية تتضمن رصداً للتغيرات التي شهدها تاريخ البشرية. ويجب أن تكون هذه الهيكلة قائمة على أسس مفاهيمية لها صلات وثيقة مع نظرية الوجود Ontology، على أن تكون هذه الأسس المفاهيمية منسجمة مع الأمثلة التاريخية الكبرى وكرونولوجيا[٥٩] تاريخ العالم[٦٠].

هوامش الفصل الرابع

(١) وكان المؤتمر بعنوان: (التحقيب) في التاريخ والبحث التاريخي.. مقارنة بين الثقافات
Periodization in History and Historiography: An Intercultural Comparison.

(٢) المستقبل العربي، يصدرها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٥/ ٢٠٠٢، مقابلة مع الدكتور عبد العزيز الدوري، ص١٩.

(٣) يراجع: الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط الخامسة، بيروت ١٩٩١، ص٤٣.

(٤) الدوري، المستقبل العربي، نفسه، ص١٩.

(٥) أنظر منها مثلاً: **Chambers, English Dictionary, Cambridge, second edition, p.1080.**

(٦) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، دار الدعوة، استانبول ١٩٨٩، ج١، ص١٨٧.

(7) World History Center at Northeast University. Frequently used terms. Captured on March 4, 2004, from :
http://www.whc.neu.edu/recenter/curriculum/curriculum.htm

(٨) يقول Rozov: "إن تحديد الفترات هو مظهر زمني واحد لهيكلة تاريخ العالم". أنظر:

Rozov, N., (1999). "Towards an Evolutionary Structure of World History."
Philosophy of History Achieve, Novosibirsk State University, Russia.
Captured on April 29, 2004, from
http://www.nsu.ru/filf/pha/papers/evol99.htm

(٩) ينظر: حاطوم، نور الدين وزملاؤه، المدخل إلى التاريخ، مطبعة الإنشاء، دمشق ١٩٦٤، ص٦٥.

(١٠) للتفاصيل: نفسه، مطبعة الكمال، دمشق ١٩٦٥، ص٥٧-٨٥.

(١١) أحمد، كمال مظهر، رأي للمناقشة.. الإطار الزمني لتاريخ العراق الحديث والمعاصر. مجلة الحكمة، بيت الحكمة، العدد ٥، السنة الأولى، بغداد تشر٢-ك١ ١٩٩٨، ص١٤-١٥.

(١٢) حاطوم، مرجع سابق، مطبعة الإنشاء، دمشق ١٩٦٤، ص٦٥. سنعتمد على هذه الطبعة في الإشارة إلى هذا المرجع فيما بعد.

(١٣) د. كمال مظهر أحمد، ص١٤.

(١٤) ينظر: الجابري، ص٤٣.

(١٥) ينظر:

Ricuperati, G. "Time and Periodization in the Western Universal Histories: From Eusebius to Voltaire." Proceedings of the 19th International Congress

of Historical Sciences, University of Oslo, Norway, August 6- 13, 2000. Captured on December 20, 2003, from
http://www.oslo2000.uio.no/program/papers/m2a/m2a-ricuperati.pdf

(١٦) النقيب، مرتضى، بعض المشاكل المنهجية في دراسة التاريخ العربي (التحقيب)، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، العدد ٥٣، ٢٠٠١م، ص٦٩.

(١٧) سارتون، جورج، تاريخ العلم، ج١، دار المعارف، القاهرة (د.ت)، ص٣١٣-٣١٤.

(١٨) ينظر: Ricuperati, p.2.

(١٩) ينظر: كولنجوود، ر.ج، فكرة التاريخ، ترجمة محمد بكير خليل، ط٢، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٨، ص١١٠.

(٢٠) د. كمال مظهر أحمد، ص١٤. وينظر أيضاً:

كولنجوود، ص١٢٠.

Ricuperati, p.3.

(٢١) كولنجوود، ص١١٤.

(٢٢) نفسه، ص١٠٩-١١٠، ١١٢، ١٢١.

(٢٣) نفسه، ص١١٤-١١٥.

(٢٤) نفسه، ص١٢٠-١٢١.

(٢٥) نفسه، هامش ص١٢١.

(٢٦) د. كمال مظهر أحمد، ص١٥.

(٢٧) نفسه، ص٣٩. ويراجع أيضاً الهامش (١١).

(٢٨) نفسه، ص١٦.

(٢٩) (٣٠) (٣١) (٣٢) النقيب، ص٦٥، ٦٦.

(٣٣) الدوري، المستقبل العربي، ص٢٠.

(٣٤) نفسه، ص١٩.

(٣٥) نفسه، ص١٩-٢٠.

(٣٦) النقيب، ص٦٤.

(٣٧) الدوري، المستقبل العربي، ص١٩.

(٣٨) يبدو أن العلماء العرب المسلمين قد استخدموا التجربة في أبحاثهم العلمية، وكان جابر بن حيان الكوفي يدعوها (التدريب) في رسائله. ويشير إلى ذلك العديد من الغربيين المنصفين في هذا المجال كغوستاف لوبون في كتابه حضارة العرب.

(٣٩) النقيب، ص٦٤.

(٤٠) يراجع ما ذكره النقيب عن (الأكاديمي المغربي محمد حواش) وجهوده البحثية في مجال تحقيب التاريخ العربي، ص٦٥.

(٤١) الجابري، ص٤٥.

(٤٢) يذكر مؤلفو كتاب (المدخل إلى التاريخ) الذي سبق ذكره: "إن مؤرخي العرب والإسلام درجوا على اعتبار ميلاد الرسول محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم في عام الفيل ٥٧١م خاتمة لتاريخ العصور القديمة للعرب وبداية لتاريخهم في العصور الوسطى.."، ص٧١.

(٤٣) (٤٤) (٤٥) (٤٦) نفسه، ص٥٤، ٨١-٨٢.

(٤٧) النقيب، ص٧٦. وتنظر أيضاً ص٦٤.

(٤٨) نفسه، ص٧٤.

(٤٩) ،

(٥٠) أنفسها.

(51)Islam in the Modern History, by Wilfred Cantwell Smith, Prenceton University Press, New Jersey, 1957.

(٥٢) حسين، محمد محمد، حصوننا مهددة من داخلها، دار الإرشاد، بيروت ١٩٧١، ط٣، ص٣٩٢-٣٩٣.

(٥٣) نفسه، ص٣٨١.

(٥٤) ينظر: الداقوقي، إبراهيم، صورة العرب لدى الأتراك، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٨، ط٢، ص٥٣.

(٥٥) Rozov, p.1 ، ويراجع الهامش (٨).

(56) Rozov, op. cit.

(٥٧) من هؤلاء: Stearns 1987, Green 1992-1995, Goudsblom 1996, Bentley 1996.
يراجع: Rozov, p.1.

(٥٨) وضع له روزوف الرمز: ITA. للتفاصيل يراجع: Rozov, po. Cit., p.3.

(٥٩) Chronology: الترتيب الجدولي الزمني للأحداث.

(٦٠) للتفاصيل يراجع: Rozov, op. cit., pp. 1-3.

الباب الثاني

النقد وتقويم الموضوعية التأريخية

الفصل الأول: النقد في الفكر التاريخي العربي الإسلامي حتى عصر ابن خلدون

الفصل الثاني: النقد التاريخي في الفكر الغربي الحديث حتى نهاية القرن التاسع عشر

الفصل الثالث: الذاتي والموضوعي في البحث التاريخي.. ملامح الافتراق والمواءمة

الفصل الأول

النقد في الفكر التاريخي العربي الإسلامي حتى عصر ابن خلدون

يأتي البحث حول النقد في الفكر التاريخي العربي الإسلامي ورصد تطوراته حتى عصر ابن خلدون الذي بلور منظوراً ذا أفق واسع للفكر التاريخي عامة وللنقد التاريخي بوجه خاص، في محاولة لدراسة جذور العملية النقدية في العمل التاريخي رغبة في تفعيلها -عقب تأصيلها- في الدراسات التاريخية المعاصرة، ذلك أن الدراسات التاريخية لا تقوم غالباً إلا على المصادر والأصول من كتب ووثائق ودوريات وغيرها من نصوص مكتوبة. ولما كانت هذه المصادر لا تسلم من التزوير والانتحال، ولا تخلو رواياتها وأخبارها من الأخطاء والمبالغات والأكاذيب، التي تتفاعل في خلقها عوامل وظروف وأغراض كثيرة ومتنوعة، فإن عملية نقد هذه المصادر ونصوصها تغدو عملية ضرورية لا بديل لها لأية دراسة تاريخية تسعى لأن تكون دراسة علمية تستهدف الوصول إلى الحقائق التاريخية.

وعلى أساس وظيفة النقد التاريخي هذه، وما يعنيه النقد لغة من أنه تمييز الصحيح من الزائف والجيد من الرديء، وهو معنى وضع للدراهم في الأصل[1]، يمكن تعريف النقد التاريخي بأنه عملية تقويم النصوص التاريخية بالتحري عن أصالة النص وحقيقته ومدى دقته وصدقه في نقل الأحداث التاريخية. وكانت هذه العملية تخضع، حينما تمارس، لمعايير ذاتية مرتبطة بالأفق الفكري للناقد أو المؤرخ.

وقد عرف أسلافنا النقد التاريخي حينما كتبوا التاريخ منذ وقت مبكر من قيام الحضارة العربية الإسلامية. إلا أن النقد التاريخي كان محدوداً، ومتأثراً بنقد علماء الحديث النبوي الذي كان ينصب على نقد رواة الخبر، أو ما عرف بنقد السند،

لارتباط نشأة التاريخ عند العرب المسلمين بالحديث وعلومه. ذلك أن الهدف من تدوين التاريخ كان يقتصر في أول الأمر على معرفة سيرة الرسول (ﷺ) لارتباطها، قولاً وفعلاً وتقريراً، بالأحكام الشرعية الإسلامية. وعلى الرغم من أن النقد التاريخي قد ابتعد بعد ذلك عن محاكاة نقد المحدثين، وتجاوز العمل النقدي إطار نقد سند الخبر إلى نقد مضمونه، أو إلى أنواع أخرى من النقد أحياناً، فإن المؤرخين العرب المسلمين لم يتمكنوا من وضع أسس عامة وقواعد ثابتة للنقد التاريخي. واستمرت تلك الممارسات النقدية الذاتية المحدودة على حالها إلى أن قام ابن خلدون في القرن الثامن الهجري بتوسيع آفاق النظرة النقدية في التعامل مع النصوص التاريخية.

ومن ثم فإن التعرف، الذي استهدفناه هذا على المراحل التي مرّ بها النقد التاريخي في الفكر العربي الإسلامي أمر ضروري ليس للدراسات التاريخية فحسب، بل لمجمل وعينا الفكري، باعتبار أن النقد، بمفهومه العام، هو ممارسة عقلية تحاول إزالة العثرات التي تعترض سبيل تحرر الفكر الإنساني وانطلاقه نحو الرقي والتقدم. أما في الدراسات التاريخية فإن التعرف على أوجه القصور والعثرات التي اعترضت سبيل مسيرة النقد التاريخي لدى أسلافنا يعدّ أمراً ضرورياً لإطلاق النقد التاريخي من عقاله، وإدراك أهميته وضرورته لدراساتنا التاريخية التي ما زال معظمها يفتقر إلى "النقد العلمي النزيه المتمرس بطرق البحث العلمية"[٦]. في الوقت الذي باتت فيه حاجتنا ماسة إلى مثل هذا النقد، ليس لكتابة تاريخ علمي دقيق فحسب، بل لدفع محاولات ومشاريع النهوض بالأمة، فيما نرى، من خلال كتابة مثل هذا التاريخ. فالتاريخ العلمي القائم على النقد كفيل بتحديد وتفسير كثير من مظاهر الجمود الفكري، بل وبعض مظاهر التخلف، ذلك أن هذه المظاهر ترتبط بصور تاريخية ثابتة نقلها لنا تاريخ غير دقيق أو مكذوب نأى عن النقد، أو غض النقد بصره عنه لسبب أو لآخر. فالتاريخ الذي تفاعلت في خلق جانب ليس باليسير منه أهواء المؤرخين ورغبات الساسة وأحلام النائمين على أسرة وثيرة من الأمجاد

لا يمكن تصحيحه إلا بالنقد الذي يستبعد الروايات الزائفة والصور الخاطئة المترسخة لبعض حوادث التاريخ وقضاياه، والتي علقت بذاكرتنا ووعينا فتمكنت منا بمرور الزمن، وأثرت بشكل سلبي في مختلف أوجه حياتنا الحاضرة لما لها من علاقة خاصة ووثيقة أحياناً بالماضي. ومن ثم يمكننا بأداة النقد أن ننقي التاريخ، كل التاريخ القابل للنقد، فهو أبعد عن أن يكون مقدساً كما قد يتبادر إلى بعض الأذهان، وليس ذلك من أجل النقد، بل من أجل فهم أفضل للماضي يساعد على فهم الحاضر والنهوض به، ويلتمس سبيل الرشاد للمستقبل. وهذا هو التاريخ الصحيح، وهذه هي مهمته الحقيقية الحضارية البناءة.

الإسلام والفكر التاريخي عند العرب

ارتبطت نشأة التاريخ عند العرب بعوامل متعددة أفرزها ظهور الإسلام وانتشاره، يتعلق بعضها بتدوين سيرة الرسول (ﷺ)، ويخص الآخر منها تسجيل أخبار الفتوحات واستقرار الفاتحين في الأمصار المفتوحة، أو تدوين الأنساب لغرض تحديد مقدار العطاء، وغيرها من العوامل التي كان بعضها نابعاً من المنظور القبلي الذي يستهدف رواية مفاخر وأمجاد القبيلة. ولم تكن لعوامل نشأة التاريخ هذه، بطبيعة الحال، جذور تربطها بعصور الجاهلية التي سبقت الإسلام عدا ما يتعلق بقصص (الأيام) الشفوية ذات الطابع القبلي، ذلك أن العرب قبل الإسلام لم تكن لديهم فكرة واضحة عن التاريخ. فالتاريخ في ممالك عرب الجنوب كان لا يعدو بعض (الكتابات) التي ترجع إلى الفترة الواقعة بين القرن الثامن قبل الميلاد والقرن السابع الميلادي، والتي سجلت الأعمال والوقائع الهامة من حملات عسكرية، وعمليات إنشاء الأسوار والتحصينات، ومشاريع الري. علاوة على بعض الوثائق والسجلات التي دونت في عهد الدولة الحميرية (١١٥ ق.م-٥٢٥م) والخاصة بملوك حمير، وبأنساب بعض العوائل والقبائل. إلا أن فكرة عرب الجنوب عن التاريخ قد تحسنت حينما توصلوا إلى وضع تقويم ثابت لتاريخ الأحداث يبدأ بسنة

١١٥ قبل الميلاد[٣]، وضع فيما يبدو من قبل الحميريين، أو من قبل أسلافهم السبأيين، حيث كانت لهؤلاء وأولئك صلات تجارية بمعظم مناطق ودول العالم القديم مما مكنهم من الاحتكاك بحضارات الأمم الأخرى.

كما لم يكن لعرب شمالي الجزيرة العربية أيضاً، وهم كعرب الجنوب يعيشون في مجتمعات مدنية مستقرة، منظور تاريخي، واقتصرت علاقتهم بالتاريخ على احتفاظ المناذرة في أديرة الحيرة ببعض الكتب التي دونت أخبارهم وأنسابهم وسير ملوكهم، وكثيراً من أخبار الفرس[٤] التي اهتموا بها، كما يبدو، نتيجة للعلاقات السياسية التي كانت تربطهم بهؤلاء.

أما عرب الشمال (المضريون)، الذين غلب طابع البداوة على مجتمعاتهم، فكان اهتمامهم بالتاريخ من نوع آخر يتناسب مع قلة معرفتهم بالقراءة والكتابة، والذي يتمثل بالروايات الشفوية التي يتخللها الشعر، المعروفة بـ (أيام العرب). والتي تتعلق بأخبار مجتمعاتهم وغزواتهم وأنسابهم ومآثرهم وآلهتهم. وهذه وإن لم تعدم فيها بعض الحقائق التاريخية إلا أنها تفتقر إلى التوقيت التاريخي، والتناسق في صياغة الأحداث والأخبار، علاوة على ما يعتورها من تحيز وتعصب قبلي. ومع ذلك فقد ساهمت أخبار (الأيام) في نشأة بدايات التاريخ في صدر الإسلام، وخاصة في محيط القبائل العربية في العراق[٥]. وهكذا نرى أن فكرة التاريخ لدى العرب في العصر الجاهلي كانت مضطربة لا تقوم على رؤية واضحة مما يمكن معه القول بأن التاريخ قد نشأ عند العرب بدوافع جاء بها الإسلام بالدرجة الأولى، وبمؤثرات أفرزها الفكر الإسلامي، وأفرزتها الظروف التي صاحبت عملية انتشار الدين الجديد.

وقد بلور الإسلام فكرة التاريخ عند العرب المسلمين، فلفت أنظارهم إلى مسألة الوحدة والاستمرار في تاريخ البشرية، وإلى أهمية إدراك مغزى فعل الإنسان منذ بدء الخلق، فرداً وجماعة، وفي كل زمان ومكان. فقد تحدث القرآن الكريم عن رسالة محمد (ﷺ) باعتبارها خاتمة الرسالات السماوية التي هي في حقيقتها رسالة واحدة للبشر.

استلزمت حالة التراجع في الإيمان التي تنتاب الأمم التذكير بها من قبل الأنبياء "شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه" الشورى:١٣ . كما تحدث القرآن أيضاً عن الماضين أفراداً وأمماً، بائدة وغير بائدة، منبهاً إلى ضرورة أن يستخلص المؤمنون من هؤلاء العبر والعظات لعقيدتهم وحياتهم، ويقفوا على الأسباب التي تؤدي بالأمم إلى التراجع والانحطاط، بل إلى الاندثار أحياناً، يقول تعالى: "لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب ما كان حديثاً يفترى" يوسف:١١١ . وكل ذلك دفع المسلمين إلى الاهتمام بمعرفة تاريخ الأنبياء والأمم السابقة، والاستزادة على ما ذكره القرآن الكريم في هذا المجال من مصادر أخرى. كالتوراة مثلاً، مما فتح الباب أمام (الإسرائيليات) للدخول في مرويات التاريخ العربي الإسلامي.

نشأة التاريخ... البواعث والاتجاهات

إن مغزى التاريخ الذي لفت الإسلام أنظار العرب المسلمين إليه كان مهماً في توجههم نحو التاريخ واستيعابهم لفائدته وقيمته. إلا أن الدافع الأكبر والمباشر الذي حدا بهم إلى تدوين التاريخ كان الاهتمام بسيرة الرسول (ﷺ) لأنها تمثل، عدا التأسي بها في مندوبات الأفعال والأقوال، مصدر التشريع الثاني بعد القرآن الكريم الذي حثّ على الأخذ بها، إقتداءً وحكماً شرعياً، في قوله تعالى "لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة" الأحزاب:٢١، وقوله "وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا" الحشر:٧ . كما أن المستجدات التي طرأت على مختلف جوانب الحياة العامة عقب وفاة الرسول (ﷺ) مباشرة، من حركة للفتوحات وما تبعها من توطن في الأمصار وبروز للعصبيات المحلية، إلى تنظيم للإدارة وإنشاء للدواوين وتوزيع للعطاء بحسب الأنساب والسابقة[٦]، إلى استحداث تقويم ثابت لتوقيت الحوادث يبدأ بهجرة النبي (ﷺ)، قد ساعدت جميعاً في نشأة التاريخ، وفي خلق الأفق التاريخي في الفكر العربي الإسلامي.

وقد انطلق التدوين التاريخي في النصف الثاني من القرن الأول للهجرة بقيام محدثي المدينة الذين تصدوا لجمع وتسجيل ودراسة أحاديث الرسول (ﷺ) بتوسيع نطاق عملهم ليشمل مجمل جوانب حياته (ﷺ)، التي أطلق عليها أولاً اسم (المغازي)، ثم استعمل لها الزهري (ت ١٢٤هـ) فيما بعد لفظة (السيرة). وكان أول من كتب في مغازي الرسول (ﷺ) من المحدثين أبان بن عثمان (ت خلال المدة ٩٥-١٠٥هـ). إلا أن تأسيس دراسة المغازي كان على يد عروة بن الزبير (ت ٩٤هـ)، الذي ألف كتاباً في المغازي وصلنا بعضه عن طريق مؤلفات بعض الذين اقتبسوا منه كابن اسحق (ت ١٥١هـ) والواقدي (ت ٢٠٧هـ) والطبري (ت ٣١٠هـ)، وكان هذا أقدم ما وصل إلينا من تاريخ المغازي. لذلك يعتبر عروة رائد علم التاريخ الإسلامي. على أن دائرة المغازي لم تقتصر على أخبار الرسول (ﷺ) فحسب، واتسعت منذ البداية وعلى يد عروة نفسه، لتشمل طرفاً من تاريخ عهد الراشدين. ومن ثم يمكن القول أن أصحاب المغازي قد استوعبوا معنى التاريخ في أعمالهم الأولى على ضعف الخط الفاصل آنذاك بينه وبين الحديث.

واستمر أصحاب السيرة الذين جاءوا بعد عروة بن الزبير، كالزهري وموسى بن عقبة (ت ١٤١هـ) وابن اسحق والواقدي وابن سعد (ت ٢٣٠هـ)، في الكتابة في شتى مواضيع التاريخ فضلاً عن السيرة النبوية. فدونوا التاريخ الإسلامي حتى عهد العباسيين، وكتبوا في الأنساب والطبقات والتاريخ السابق للإسلام من بدء الخليقة. وبدأوا بالاهتمام في مؤلفاتهم بذكر تواريخ الأحداث، أي توقيتها، وتوسعوا في مصادرهم التي أصبحت تعتمد على الوثائق والمواد المكتوبة ولا تقتصر على الروايات الشفهية. وكان بعضهم، كالواقدي، يبدأ بذكر قائمة لمصادره الأساسية.

وما آذن القرن الهجري الأول بالزوال حتى كانت الأطر العامة لكتابة السيرة، وهي الأساس الذي ارتكز عليه التاريخ العربي الإسلامي في نشأته، قد توضحت، وجمعت رواياتها الأساسية، ودون معظمها. فأصبحت مصادرها لا تقتصر على

الروايات الشفهية بل المصادر المكتوبة أيضاً. وقد استقر استعمال الكتابة في السيرة والتاريخ على يد الزهري الذي يعتبر مؤسس المدرسة التاريخية في المدينة. كما أنه انتشر منذ ذلك الوقت الاهتمام بتدوين السيرة، الذي انطلق من المدينة ليشمل اليمن والعراق والشام. على أن أقدم عمل وصلنا يكاد يكون متكاملاً في السيرة كان سيرة ابن اسحق الذي كان أسلوبه في كتابة السيرة أقرب إلى أسلوب المؤرخين منه إلى أسلوب المحدثين. إلا أن بناء هذا الاتجاه في كتابة التاريخ، ونعني به السيرة، لم يتكامل إلا في بداية القرن الثالث الهجري على يد ابن سعد. وكان كل ما كتب في هذا الموضوع بعده يعتمد عليه وعلى من سبقه من مؤرخي السيرة[٧].

وفي الوقت الذي كان فيه الدافع الديني، المتمثل بحرص العرب المسلمين على تدوين سيرة الرسول (ﷺ)، هو الدافع الأول لنشأة التاريخ عندهم، إلا أنه وفي الوقت نفسه، لم يكن الدافع الوحيد لهذه النشأة. ذلك أن هناك بواعث أخرى لتلك النشأة بلورتها مستجدات حياتهم في ظل الإسلام وأهمها الفتوحات. وتلك البواعث ترجع في أصلها فيما يبدو إلى نمط الفكر القبلي العربي القائم على التفاخر و الأمجاد، وامتداده في صدر الإسلام متمثلاً في استمرار القبائل العربية، في الكوفة والبصرة خاصة، باحتفاظها بقصص وروايات (الأيام) الشفهية وتداولها، ومن ثم الشروع في تدوينها في أواخر القرن الهجري الأول[٨] من قبل من أطلق عليهم اسم (الأخباريين). وقد بلورت السابقة إلى الإسلام، والمساهمة في الجهاد والفتوحات، وضرورة معرفة الأنساب، وما يترتب على ذلك كله من تحديد نصيب العطاء، مفهوماً جديداً ذا صبغة إسلامية للمآثر والأمجاد القبلية، التي وإن حاولت أن تصطبغ بهذه الصبغة ولكنها لم تفلح في إخفاء حقيقتها التي تجلت بوضوح في نشوء عصبيات محلية في الأمصار المفتوحة، قامت على اعتزاز كل مجموعة من القبائل بالمصر الذي تقطنه.

ومن ثم فقد تشعبت دوافع الأخباريين، وازدادت مادتهم وموضوعاتهم التاريخية، ولم تقتصر على روايات (الأيام)، فشرعوا في مطلع القرن الثاني للهجرة بكتابة مؤلفات عن تلك الموضوعات، كالفتوحات والأنساب. ثم ما لبثت مؤلفاتهم عند انتصاف ذلك القرن أن تناولت مختلف جوانب وقضايا التاريخ الإسلامي. وهذا ما نجده في المؤلفات المتعددة لكل من عوانة بن الحكم (ت ١٤٧هـ)، وأبي مخنف لوط بن يحيى (ت ١٥٧هـ) وسيف بن عمر (ت ١٨٠هـ)، ونصر بن مزاحم (ت ٢١٢هـ)، وعلي بن محمد المدائني (ت ٢٢٥هـ)[٩]. وقد ساهم هؤلاء الأخباريون في وضع أسس قويمة للتاريخ العربي الإسلامي بما تمتع به بعضهم كعوانة بن الحكم -أول من استعمل للأخبار تسمية (التاريخ)[١٠]- والمدائني من دقة في الكتابة التاريخية وتدوين الأحداث على أساس التسلسل التاريخي الزمني، مما جعل مؤلفاتهم مصدراً مهماً للمؤرخين الذين أعقبوهم[١١].

على أن حقبة القرن الثاني للهجرة قد شهدت، إلى جانب الأخباريين، وجود (نسّابة) ركزوا في اشتغالهم بالأخبار على الأنساب، و(لغويين) اهتموا بتدوين الأخبار والأنساب التي كان يكثر ورودها في الشعر وأقوال العرب، وهي مادة دراستهم اللغوية والنحوية. وقد ساهم هؤلاء وأولئك في وضع أسس التاريخ وإغناء دراساته بمؤلفات كثيرة تعرضت لجوانب متعددة من التاريخ الإسلامي والقديم. وكان أبرز هؤلاء من اللغويين أبو عبيدة (ت ٢١١هـ)، ومن النسابة محمد بن السائب الكلبي (ت ١٤٦هـ)، وابنه هشام بن محمد الكلبي (ت ٢٠٤هـ).

وهكذا نجد أن الكتابات التاريخية، بمختلف توجهاتها، قد أنجزت في مطلع القرن الثالث الهجري مادة تاريخية غزيرة مكّنت التاريخ في أواخر ذلك القرن من الاستقلال باسمه، وموضوعه ومنهجه[١٢]، بجهود عدد من كبار المؤرخين الذين ظهروا بعد انتصاف القرن الثالث، واستفادوا من تلك المادة الغزيرة التي أنتجها أصحاب السيرة والأخباريون وغيرهم. وكان أبرز هؤلاء: ابن قتيبة (ت ٢٧٠هـ)،

والبلاذري (ت ٢٧٩هـ)، والدينوري (ت ٢٨٢هـ)، واليعقوبي (ت ٢٨٤هـ)، والطبري[١٢]. وقد تميز هؤلاء المؤرخون، الذين أكملوا بأعمالهم صرح التاريخ العربي الإسلامي، بعدم التأثر باتجاه معين من الاتجاهات التي كانت تطغى على السابقين من أهل السيرة أو الأخباريين أو النسابين. وانتهجوا سبيلاً جديداً في كتابة التاريخ يقوم على رؤية كونية جسدها التاريخ (العالمي) الذي كتبه ابن قتيبة والدينوري واليعقوبي والطبري. على أن الاتجاه نحو كتابة تاريخ عالمي لم يمنع من ظهور مؤرخين اهتموا آنذاك بكتابة تواريخ محلية، كطيفور المتوفي سنة ٢٨٠هـ في كتابه (تاريخ بغداد).

بدايات النقد التاريخي

إن التعرف على فترة تكوين التاريخ العربي الإسلامي، التي بدأت في أواخر القرن الأول للهجرة، وانتهت خلال مسيرة قرنين من الزمان تقريباً إلى اكتمال صرح البناء التاريخي بعد منتصف القرن الهجري الثالث، بظهور عدد من كبار المؤرخين وتبلور التاريخ كفرع مستقل من فروع المعرفة.. نقول إن التعرف على تلك الفترة يفضي بنا إلى تتبع النقد التاريخي الذي تميز خلال ذينك القرنين بالمحافظة على صيغة واحدة تقريباً تقوم على أساس نقد سند الروايات، أو نقد الرواة من ناحية أمانتهم ودقتهم. وقد مارس مؤرخو القرن الثالث، وأسلافهم من أصحاب (المغازي والسيرة) والأخباريون هذا النوع من النقد متأثرين بطريقة علماء الحديث النبوي النقدية المعروفة بـ (الجرح والتعديل).

ونقد السند، كمعيار من معايير الوصول إلى رواية تاريخية صحيحة، يقتضي ذكر سند الرواية المختارة كنتيجة للعملية النقدية التي تناولت عدداً من الأسانيد، وأوصلت إلى اختيار الرواية الصحيحة. ولكن الالتزام بذكر السند كان متفاوتاً بين كل من كتّاب المغازي والسيرة، والأخباريين، والمؤرخين وبين أفراد كل مجموعة من هذه المجموعات الثلاث. فبينما نرى أن الزهري وموسى بن عقبة، فيما يخص جماعة

المغازي والسيرة، اشتهروا بقوة الإسناد، نجد أن عروة بن الزبير، مؤسس مدرسة المغازي، لا يذكر أسانيده إلا في رواياته عن الحوادث المهمة كبدء الوحي وهجرة الرسول (ﷺ). ربما لأن قواعد السند ونقد الرجال لم تكن قد ترسخت عند المحدثين بعد في زمن عروة. ولكننا نلاحظ أن ابن اسحق، وقد توفي بعد عروة بنحو نصف قرن، لا يلتزم بالإسناد خاصة في رواياته عن الفترة المكية. بينما نجد أن الواقدي، الذي توفي في السنوات الأولى من القرن الثالث للهجرة، أكثر دقة منه في استعمال الإسناد.

أما الأخباريون، فكانوا أقل التزاماً، بصورة عامة، بذكر السند من أصحاب المغازي والسيرة، ذلك أن روايات وأخبار (الأيام)، التي كانت مادة بحثهم في الأصل، لم تكن لها أسانيد. إلا أنه لم يكن باستطاعة الأخباريين تجاوز الإطار الإسلامي الذي كان يعمل الجميع في نطاقه آنذاك، فاتجهوا إلى استعمال الإسناد بشيء من الحرية والتساهل في أول الأمر، فكانوا يذكرون أسانيد مقطوعة لا يرد فيها أحياناً الاسم الكامل لبعض الرواة، أو يكتفون بعبارة (عن رجل من) أو (عن أشياخ من) أو (عمن أدرك من أهل العلم) أو (قيل)[١٤]. ثم ما لبثوا أن التزموا به بعد أن رسّخ المحدثون قواعد الجرح والتعديل في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة[١٥]، حيث نجد عوانة بن الحكم وأبا مخنف ونصر بن مزاحم تهاونوا في أسانيد رواياتهم. ولم يلتزم بالإسناد من الأخباريين التزاماً يقترب من التزام المحدثين به سوى المدائني المتوفى سنة ٢٢٥هـ . على أن النسابين أيضاً قد تعاملوا مع السند تعاملاً شبيهاً بتعامل الأخباريين معه.

وحينما نصل إلى مؤرخي النصف الثاني من القرن الهجري الثالث نجد أن بعضهم قد التزم التزاماً دقيقاً بالإسناد، وأورد أسانيد متعددة للحادثة الواحدة كالطبري، وبعضهم الآخر تهاون فيه كالدينوري. وبين هؤلاء وأولئك البلاذري الذي كان يستعمل الإسناد في بعض رواياته، واليعقوبي الذي لا يذكر أسانيده إلا في

حالات نادرة. فالبلاذري عوّل في رواياته غير المسندة على مصادر مكتوبة معروفة الأسانيد. واليعقوبي أيضاً لم ير ضرورة لإعطاء الأسانيد لأنه اعتمد في كثير من موضوعات التاريخ العربي الإسلامي على مصادر توافرت على ذكر أسانيدها، فاكتفى بذكر هذه المصادر في مقدمة كتابه[١٦].

ومن ثم فإن هذا التعامل لأصحاب المغازي والسيرة والأخباريين والمؤرخين مع أسانيد الروايات التاريخية لم يفسح المجال، بطبيعة الحال، لظهور نقد لعدالة ودقة الرواة مماثل للنقد الذي مارسه المحدثون. فنقد المحدثين الذي يقوم بالدرجة الأولى على نقد الرواة، لا يتم إلا بتدقيق أسانيد الأحاديث وتحديد الصحيح منها. ونقد الرواة يسمى باصطلاحهم (الجرح والتعديل)، ويقابل باصطلاح منهج البحث التاريخي الحديث نقد الأمانة والدقة، أو النقد الباطني السلبي. وقد ظهر الجرح والتعديل، كعلم ذي قواعد وأصول، في النصف الثاني من القرن الهجري الثاني. واتسمت تلك القواعد والأصول منذ ظهورها بالدقة والصرامة، والتحري عن كل ما يؤدي إلى جرح عدالة كل راو من رواة الحديث، أو يتسبب في عدم دقته وضبطه للحديث الذي يقوم بروايته[١٧]. وقد شكلت هذه القواعد منهجاً لنقد النصوص عامة، ولم تقتصر على نقد نص الخبر الشرعي[١٨]، بل تعدته إلى نقد نص الخبر التاريخي والأدبي. فهل مارس كتاب المغازي والسيرة والأخباريون والمؤرخون مثل هذا النقد؟

ونرى جواباً على هذا التساؤل أن المنهج الصارم الذي اتبعه المحدثون في نقد الخبر الشرعي، من خلال نقد رواته، لم يطبقه هؤلاء جميعاً بطريقة المحدثين نفسها، فهم:

- قد مارسوا فيما يبدو عملية نقد الرواة ولكن ليس في كل مروياتهم التاريخية، بل في الروايات ذوات الأسانيد المفردة التي ذكروها. وقاموا بمثل هذه العملية النقدية أيضاً في تناولهم للأحداث المهمة المتعلقة بسيرة الرسول (ﷺ)، كما سبق وأن

ذكرنا عن عروة بن الزبير. ويبدو أيضاً أن من جَمَعَ من أصحاب المغازي والسيرة، ومن الأخباريين، ومن المؤرخين، بين عمله والاشتغال بالحديث النبوي كان أكثر استعمالاً لهذا النقد من سواه، وأكثر قدرة عليه.

- ولا يمكن أن نقطع بأن هؤلاء قد قاموا بعملية نقد للرواة في رواياتهم المتعلقة بالتاريخ الإسلامي، الخالية من ذكر الإسناد. ومن المحتمل أنهم اعتمدوا في إثبات صحتها، والتحقق من عدالة وصدق رواتها على الأعمال النقدية التي قام بها أهل الحديث وسواهم ممن ثبتت عندهم صحتها.

- ويمكننا القول بأن من ذكر منهم، خاصة مؤرخي القرن الثالث الهجري، أسانيد متعددة للحادثة التاريخية الواحدة لم يقم بنقد هذه الأسانيد. فالطبري الذي التزم في تاريخه بذكر روايات متعددة للحادثة الواحدة بأسانيد مختلفة لم يفاضل بينها، بمعنى أنه لم يقم بعملية نقد للرواة تؤدي إلى اختيار رواية صحيحة واحدة من بينها، إلا في حالات نادرة كان يشير إليها بقوله (والصحيح عندنا). وهو بذلك يخالف طريقته حينما يكون محدثاً، حيث لا يمكنه أن يتعامل مع الحديث النبوي بالطريقة نفسها التي تعامل بها مع مرويات التاريخ.

- كما أننا نلاحظ أن عملية الإسناد قد خفت وطأتها عند مؤرخي القرن الثالث باستثناء الطبري، لانتفاء الحاجة إليها بعد أن حفلت مدونات السابقين لهم بالروايات ذوات الأسانيد التي تواترت صحتها.

ومن ثم فإن التعامل مع السند ونقد الرواة عند المؤرخين، الذي يعرف حديثاً بالنقد الباطني السلبي كان أقل بكثير، كماً ونوعاً، من نقد العدالة والضبط الذي مارسه أهل الحديث مع ناقليه. ولعل ذلك كان بسبب أهمية وخطورة الحديث التي تفوق أهمية وخطورة الخبر التاريخي، وخاصة الخبر الذي يبتعد عن تناول السيرة النبوية.

تطور التاريخ وتوسع آفاق النقد

حينما تعددت أغراض التاريخ، وتنوعت موضوعات الكتابة التاريخية ولم تقتصر على أخبار الرسول (ﷺ)، وأصبح التاريخ بنهاية القرن الثالث للهجرة فرعاً مستقلاً من فروع المعرفة، ابتعد النقد التاريخي أيضاً عن محاكاة نقد أهل الحديث، الذي يقوم على نقد الرواة، محاكاة تامة. ونجد أن من الضروري قبل أن نتحرى عن عمليات نقدية تاريخية أخرى في فترة القرون الثلاثة تلك، أو القرون التي أعقبتها، أن نطلع على ما آل إليه وضع التاريخ بعد أن استقل بموضوعه ي نهاية القرن الثالث إلى ظهور ابن خلدون في القرن الثامن الهجري، وقيامه بوضع بعض الأسس العامة في النقد التاريخي.

فالقرن الرابع الهجري، الذي يعد العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية، قد شهد مسيرة علمية تاريخية مستقلة إلى حدّ كبير، واكبت نمو وازدهار جميع العلوم والمعارف في ذلك القرن. وكان من مظاهر تلك المسيرة بروز عدد كبير من المؤرخين فاق عدد أقرانهم الذين ظهروا في القرنين الخامس والسادس مجتمعين[19]. ولعل المسعودي (ت ٣٤٦هـ) كان ألمع هؤلاء المؤرخين، يليه الجهشياري (ت ٣٣١هـ)، وابن عبد الحكم (ت ٣٥٣هـ)، وحمزة الأصفهاني (ت قبل ٣٦٠هـ). أما القرنان الخامس والسادس، فقد ظهر فيهما عدد من المؤرخين، مثل مسكويه (ت ٤٢١هـ)، والخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ)، وابن عساكر (ت ٥٧١هـ)، وابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ). إلا أن التواريخ التي ظهرت خلال ذينك القرنين لم تكن بمستوى الأعمال التي أنجزت في القرن الرابع من ناحية الانفتاح والموسوعية والابتكار. ولكن الأعمال التاريخية ازدادت وبدأت بالتحسن الموضوعي منذ أواخر القرن السادس حتى منتصف القرن السابع، ربما بسبب التحفز السياسي والفكري الذي أحدثه التحدي الصليبي والمغولي فيما بعد[20]. ويعد كتاب ابن الأثير (ت ٦٢٠هـ) الذي كتب في تلك الفترة، من أفضل كتب التاريخ الإسلامي قاطبة. أما القرن الثامن

الهجري، وهو القرن الذي ظهر فيه ابن خلدون (٧٣٢-٨٠٨هـ)، فقد عاش فيه كثير من المؤرخين، من أهمهم الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، والنويري (ت ٧٣٢هـ).

ولكن التاريخ خلال تلك القرون ظل محتفظاً بأبرز معالمه التي تحددت في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجريين، كما يقرر بعض أساتذة التاريخ المعاصرين، حيث يقول الدكتور عبد العزيز الدوري "كانت هذه القرون الثلاثة فترة التكوين لعلم التاريخ عند العرب، فيها وضعت خطط وأساليب كتابة التاريخ. وقد شهدت الفترة التالية عناصر ثقافية أخرى مثل الجغرافية والفلسفة والفلك تؤثر في كتابة التاريخ، ولكن الأفكار التاريخية والأساليب التاريخية لم يطرأ عليها تبدل يجلب الانتباه"[٢١]. كما يقول الدكتور شاكر مصطفى "وإذا تحددت في القرن الرابع خاصة معالم التاريخ الإسلامي، فلم يدخل عليها بعده إلا أبسط التعديل سواء في المادة أو الأسلوب أو المنهج أو الفروع التاريخية"[٢٢]. وما ذكره الأستاذان الدوري ومصطفى يؤيده الاستقصاء لأهم التواريخ التي كتبها المؤرخون بعد القرن الرابع الهجري، الذي لم يعرفنا على تطور ملموس يخص منهج دراسة التاريخ وعمليات النقد التاريخي.

وإذا ما عدنا إلى تتبع ورصد عمليات النقد التاريخي نجد أن نقد السند قد اضمحل وتلاشى شيئاً فشيئاً منذ القرن الرابع الهجري لأن الحاجة إلى السند، كقيمة توثيقية، قد تضاءلت بإثبات الأسانيد الصحيحة، أو التي يفترض أنها صحيحة، في المؤلفات التاريخية الكثيرة التي كتبت خلال القرون الهجرية الثلاثة الأولى، فاعتمد المؤرخون بعد ذلك على هذه المؤلفات، وعلى الشهادة الشخصية والوثائق والاستنتاج وغيرها من المصادر في توثيق معلوماتهم التاريخية.

بيد أننا قبل أن نتجاوز هذا النوع من النقد، الذي تأثر فيه المؤرخون بعلماء الحديث، يجب أن نقرر بأن هذا التأثر لم يقتصر على نقد المؤرخين للسند أو الرواة، بل تعداه إلى نقد المتن لإثبات صحته أو عدم صحته وكونه موضوعاً ملفقاً. فقد كشف

الخطيب البغدادي، المحدث والمؤرخ، عن زيف وثيقة "منح يهود خيبر بموجبها امتيازات خاصة"[٢٣]، وهو بعمله هذا حاكى ما كان يفعله كثير من العلماء المسلمين الذين "كانوا يقابلون بين التواريخ المذكورة في الخبر أو القصة التي يحققون في صحتها أو عدم صحتها، وإذا ظهر تباين أو تناقض حكموا بأن الخبر لا يمكن أن يكون صحيحاً بالشكل الذي ورد فيه"[٢٤]. وقد استعمل علماء الحديث هذه الطريقة النقدية، التي استفاد منها بعض المؤرخين، بعد اعتمادهم الجرح والتعديل كأساس نقدي. يقول سفيان الثوري (ت ١٦١هـ)، وهو من أشهر محدثي القرن الثاني الهجري، "لما استعمل الرواة الكذب استعملنا لهم التاريخ"[٢٥]. على أن هذا النوع من النقد يدخل، وفقاً للمفهوم الحديث للنقد التاريخي، ضمن نطاق النقد الخارجي.

وقد مورس النقد الخارجي أيضاً من قبل العلماء المسلمين بطريقة أخرى تقوم على الناحية اللغوية لكشف التزييف والانتحال. حيث ثبت لدى حنين بن اسحق (ت ٢٦٠هـ)، وهو أكبر المترجمين من اليونانية إلى العربية، من خلال هذه الطريقة أن بعض محتويات الكتب التي تنسب إلى جالينوس منحولة[٢٦]. ولا يستبعد أن بعض الذين كتبوا في التاريخ، خاصة الذين دونوا الأخبار والأنساب من اللغويين، الذين مرّ بنا ذكرهم، قد قاموا بمثل هذا النقد متأثرين بطبيعة دراستهم للشعر ونقدهم له للتمييز بين الشعر الصحيح والمنحول. كما أن نقد المتن أيضاً اعتمد طريق تفسير النص[٢٧] بفرض فهمه واستيعابه ومعرفة المعنى الحقيقي الذي أراده له واضعه. وهي عمليات تقع ضمن ما يسميه النقد التاريخي حالياً بالنقد الباطني الإيجابي. ولكننا لا نعلم مثالاً على ممارسة المؤرخين لهذا النوع من النقد وإن كان أمر قيام بعضهم به وارداً ومرجحاً.

ومن ثم فإن نقد الرواة، الذي أنشأه أصلاً المحدثون، استعاره المؤرخون منهم وطبقوه على تدوين التاريخ في نطاق محدود، وهو ما يقابل النقد الباطني السلبي. ونقد الرواية، الذي يسميه العلماء المسلمون نقد المتن، انعكس في نطاق أكثر ضيقاً

ومحدودية على العمل النقدي التاريخي، وفي جزئه المعروف بالنقد الخارجي. ولكن الأهم من ذلك هو النقد الذي يعالج طبيعة مضمون المتن أو النص، فهل وجد مثل هذا النقد عند المحدثين والمؤرخين؟

إن الجواب بالنسبة لأهل الحديث، ولعامة المشتغلين بالخبر الشرعي، لابدّ وأن يكون بالنفي لأن الحديث لا يمكن نقده، أو أن يكون مضمونه موضوع نظر عقلي، إذا ثبتت صحة صدوره عن الرسول (ﷺ) عن طريق سند صحيح، وهذه مهمة يقوم بها نقد السند. أما إذا لم يكن كذلك فيمكن أن يطاله النقد باستعمال معايير نقلية من كتاب وسنة متواترة وإجماع. أما معيار العقل فكان استعماله مقنناً ومحدوداً، حيث اقتصر على أصحاب مدرسة العقل، خاصة المعتزلة، الذين كانوا يرون أن العقل هو أساس المعرفة والمصدر الوحيد لها[٢٨].

أما المؤرخون فقد سرت إليهم روح النقد العقلي لمضمون الأخبار والروايات منذ وقت مبكر، ولكنهم لم يتوسعوا في هذا المجال، ولم يتوصلوا إلى وضع قوانين عامة لنقد المضمون كما فعل ابن خلدون فيما بعد. وذلك على الرغم من أن أغراض التاريخ قد تنوعت بعد القرن الأول للهجرة، ولم تعد قاصرة على الغرض الديني وما يمكن أن يتسبب فيه من إقصاء للنقد العقلي. ويمكن القول إن نقد المضمون الذي يؤدي إلى استخلاص الحقائق التاريخية قد مارسه عدد من المؤرخين، خاصة للمصادر المكتوبة المتعلقة بتاريخ الأنبياء والأمم السابقة والموضوعات البعيدة عن التاريخ الإسلامي بصورة عامة. وكان أبرز هؤلاء وأوضحهم في استعمال معيار العقل في نقد النصوص التاريخية هو اليعقوبي في تدوينه لتاريخ الأنبياء والتاريخ الفارسي، الذي نقد منه ما تعلق بالعصر السابق للحقبة الساسانية، وتوصل إلى أن مواده أسطورية لا يمكن الوثوق بها[٢٩].

كذلك يمكن القول أن عدداً آخر من المؤرخين قد قام بمثل هذا النقد لبعض الروايات التي أوردها. حيث تتضح معالم النقد العقلي الذي قام به هؤلاء لبعض

الأخبار التاريخية التي أوردوها في زيارة بعض مواقع المعارك التي أرخوا لها، كما فعل الواقدي. وفي إبداء الشك في بعض الروايات، كما كان يفعل ابن اسحق. وفي الحكم على بعض الأحداث حكماً خاصاً ينافي الآراء السائدة، كما عرف عن ابن قتيبة. وفي إعطاء صورة متزنة للحوادث تقوم على النظرة الموضوعية للروايات، وهذا ما فعله البلاذري(٣٠).

ولعل ابن الأثير قد أخضع رواياته للنظر العقلي، بمعنى أنه نقد مضمونها قبل أن يسطرها في كتابه، وذلك واضح من انتقاده للطبري وبعض رواياته التي أوردها دون أن يتدبر في أمر إمكانها العقلي، على الرغم من أنها "منافية للعقول... ولا يجوز أن تسطر في الكتب"(٣١).

على أن اليعقوبي قد مارس، فضلاً عن نقد المضمون، نقداً من النوع الذي يهدف إلى إثبات الحقائق التاريخية، وهو الذي يمارس في حالة وجود تناقض في الروايات التي توردها المصادر التاريخية بشأن حادث تاريخي معين للوصول إلى إثبات الرواية الصحيحة. وذلك واضح مما ذكره عن رجوعه إلى "ما رواه الأشياخ المتقدمون من العلماء والرواة وأصحاب السير و الأخبار والتأريخات"(٣٢) واكتشافه بأنهم "اختلفوا في أحاديثهم وأخبارهم وفي السنين والأعمار"(٣٣) ومن ثم قيامه بعد تمحيصها باختيار "أجمع المقالات والروايات"(٣٤) والتأليف بينها لكتابة تاريخه.

وبصورة عامة فإن رفض هؤلاء، وغيرهم، لبعض الروايات على أنها خاطئة، أو قبولهم لها على أنها صحيحة ويمكن الوثوق بها يتوقف "على اعتبارات مختلفة. فقد كان من المعروف عندهم أن الأخبار عن المدن البعيدة، والحيوانات الغريبة، والأحجار الثمينة، والبنايات التي يشاهدها المرء في البلدان الأجنبية، وكذلك الأخبار عن الحوادث المدهشة العجيبة، جميع هذه الأمور وأمثالها قد تكون من مبتدعات دعي يريد اكتساب بعض الشهرة. وكان من المعروف عندهم أيضاً أن هنالك أساطير لا ينبغي للعالم أن يأخذ بها، كتلك الخرافات التي تدور حول المباني

العظيمة القديمة على أنها من صنع الملك سليمان أو من صنع الجن"[٣٥]. ويذكر (روزنتال) أن رشيد الدين عم ابن أبي أصيبعة (ت ٦٩٩هـ) صاحب كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء، كان يوصي "جماعة المؤلفين والمؤرخين أن ينظروا في كل خبر نظراً (عارياً عن محبة أو بغضة) وأن يزنوه بميزان العقل والقياس وأن يتفحصوه، إذا كان ذلك ممكناً على ضوء الحقائق المستمدة من الاختبار"[٣٦].

ولكن ذلك كله لم يؤد إلى قيام المؤرخين العرب المسلمين بوضع قواعد محددة لنقد النص التاريخي لاستخلاص الحقائق منه لأسباب عديدة من بينها، فيما نرى:

أولاً: استمرار التأثر بنقد أهل الحديث القائم على نقد الرواة حتى نهاية القرن الثالث الهجري. وفي الحقيقة فإن نقد المحدثين قد عاد بالفائدة على التاريخ، إلا أن وثاقة الارتباط به حالت دون خلق آفاق نقدية جديدة تختص بموضوع التاريخ. ومع أن النقد المستعار من المحدثين قد تقلص، وحقق التاريخ نوعاً من الاستقلال ابتداءً من القرن الرابع الهجري، إلا أن التاريخ ظل يدور في فلك الفكر الديني الذي اعتبره فرعاً من فروع الحديث[٣٧]. واستمرت القاعدة الثقافية للمؤرخين، حتى ما بعد عهد ابن خلدون، تقوم على أساس من العلوم الدينية[٣٨]. ومن ثم لم يتمكن الفكر التاريخي من تحقيق الاستقلال الذي يؤهله لبلورة منهج في النقد التاريخي.

ثانياً: قلة عدد المؤرخين الذين تمتعوا بروح نقدية استقلالية، وعدم اهتمام هؤلاء بتوسيع دائرة النقد وتشييد هيكل مستقل له. فاكتفوا بوضع أسس نقدية ذاتية وآنية للروايات التي قاموا بنقدها.

ابن خلدون والمنظور النقدي الجديد

لم يشهد أفق النقد التاريخي، المحدود وغير المقنن، للمؤرخين العرب المسلمين تطوراً ملموساً إلا من خلال الفكر التاريخي الخلدوني في القرن الثامن الهجري. فقد قام ابن خلدون، حينما تناول في مقدمته وضع التاريخ والمؤرخين، بتوظيف مجمل الموروث النقدي العربي الإسلامي لصالح التاريخ. وصاغ آراءً متميزة في النقد

التاريخي تقوم على نقد الرواية أولاً، ثم نقد الرواة في المرحلة الثانية، على عكس ما كان متبعاً، مع الخبر الشرعي خاصة، من تقديم لنقد الرواة أو السند، واعتماد كلي عليه تقريباً.

كما ابتكر ابن خلدون معياراً جديداً لنقد مضمون الرواية، وهو معيار (العمران) الذي لم يكن معروفاً قبله. وتوسع في تفصيله وتوضيحه للمؤرخ كي يستعين به في نقده للروايات التاريخية، إلى حدّ أصبح فيه هذا المعيار علماً جديداً، عرف منذ منتصف القرن التاسع عشر الميلادي بـ (علم الاجتماع). وهكذا نرى أن النقد التاريخي العربي الإسلامي لم يتبلور وتتضح معالمه، بوضع بعض الأطر والقواعد العامة له، إلا حينما تعرض له ابن خلدون ضمن تحريه لأسباب تراجع التاريخ ووظيفته وعوامل أخطاء وكذب المؤرخين، مستعيناً في صياغة آرائه النقدية بما أنتجه فكر أسلافه من العلماء العرب المسلمين، وبما جاد به فكره الثاقب.

ولكن الفكر النقدي الخلدوني، بل مجمل الفكر التاريخي لابن خلدون، لم يحظ باهتمام المؤرخين الذين عاصروه، أو الذين جاءوا من بعده، فلم يعمل هؤلاء وأولئك على تعهده وتطويره باعتباره فكراً إبداعياً يكاد يكون رائداً في مجاله. ربما لأن بعضهم كان لا يزال يعتبر التاريخ فرعاً مسانداً للحديث، فالسخاوي (ت ٩٠٢هـ) حينما انبرى للدفاع عن التاريخ في كتابه المعروف جعل "من أجل فوائده أنه أحد الطرق التي يعلم بها النسخ في أحد الخبرين المتعارضين المتعذر الجمع بينهما"[٣٩]. أو ربما لأن الحضارة العربية الإسلامية قد دخلت بعد عهد ابن خلدون بحقبة تضاءل فيها إنتاجها العلمي والفكري مما حال دون استمرار تقدم النقد التاريخي.

هوامش الفصل الأول

(١) ينظر: لسان العرب لابن منظور، م٦، دار المعارف، مصر (د.ت)، ص٤٥١٧. المعجم الوسيط، ج٢، ط٣، مجمع اللغة العربية، القاهرة ١٩٨٥، ص٩٨٢.

(٢) بدوي، عبد الرحمن، النقد التاريخي، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٧، ص١٤.

(٣) الدوري، عبد العزيز (الدكتور)، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، دار المشرق، بيروت ١٩٨٣، ص١٤.

(٤) مصطفى، شاكر (الدكتور)، التاريخ العربي والمؤرخون، ط٣، ج١، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٣، ص٥٣.

(٥) ينظر: الدوري، ص١٤، ١٦-١٧. مصطفى، ص٥٣.

(٦) فيما يتعلق بتقسيم عمر بن الخطاب للعطاء وأسسه ينظر: سالم، السيد عبد العزيز (دكتور)، تاريخ الدولة العربية، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية ١٩٧٤، ص٢٤٤-٢٤٥.

(٧) الدوري، ص٢١-٣٢، ١٠١، ١٠٩. سالم، السيد عبد العزيز (دكتور)، التاريخ والمؤرخون العرب، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٦، ص٥٥- ٦٧.

(٨) الدوري، ص١٢٠.

(٩) للتفاصيل ينظر: الدوري، ص٣٥-٣٩.

(١٠) مصطفى، ص١٧٩.

(١١) أحمد، أحمد رمضان (الدكتور)، تطور علم التاريخ الإسلامي حتى نهاية العصور الوسطى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٩، ص١٦٧.

(١٢) مصطفى، ص٢٦٨.

(١٣) للتفاصيل يراجع: الدوري، ص٤٨-٥٦. مصطفى، ص٢٣٩-٢٤٩.

(١٤) الدوري، ص١٢٥.

(١٥) موافي، عثمان (الدكتور)، منهج النقد التاريخي الإسلامي والمنهج الأوربي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٩٤، ص١٠٣.

(١٦) إستخلصنا ما ذكرناه عن موضوع الإسناد مما أورده: الدوري، ص٢١-٥٥، ١١٩، ١٢٥، ١٢٩. مصطفى، ص٢٣٩-٢٥١.

(١٧) للتفاصيل يراجع: موافي، ص١١١-١٣٧.

(١٨) مؤنس، حسين (الدكتور)، التاريخ والمؤرخون، دار المعارف، مصر ١٩٨٤، ص٥٣.

(١٩) مصطفى، ص٢٦٩-٢٧٤.

(٢٠) نفسه، ص٢٧٤.

(٢١) الدوري، ص٥٩.

(٢٢) مصطفى، ص٤٦٢.

(٢٣) روزنتال، فرانتز (الدكتور)، مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ترجمة د. أنيس فريحة، ط٤، الدار العربية للكتاب، بيروت ١٩٨٣، ص١٣٠.

(٢٤) نفسه، ص١٣١.

(٢٥) نقل قوله هذا الدكتور حسين مؤنس، ص٢٧.

(٢٦) روزنتال، ص١٣١-١٣٢.

(٢٧) للتفاصيل يراجع: موافي، ص١٤٢ وما بعدها.

(٢٨) نفسه، ص١٥٣.

(٢٩) ينظر: الدوري، ص٥٢.

(٣٠) يراجع: الدوري، ص٢٩، ٣١، ٤٩، ٥٤.

(٣١) ابن الأثير، عز الدين علي بن أحمد بن محمد الجزري الشيباني، الكامل في التاريخ، ج١، دار صادر، بيروت ١٩٦٥، ص٢١-٢٢.

(٣٢)،

(٣٣)،

(٣٤) اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب المعروف بابن واضح، تاريخ اليعقوبي، ج٢، المطبعة الحيدرية، النجف ١٣٥٧هـ ص١٢.

(٣٥) روزنتال، ص١٦٠.

(٣٦) نفسه، ص١٥٩.

(٣٧) ينظر: سالم، التاريخ والمؤرخون العرب، ص٢٧.

(٣٨) مصطفى، ص٢٨٣.

(٣٩) السخاوي، الحافظ شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، تحقيق محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا، مصر ١٩٨٩، ص٢١.

الفصل الثاني

النقد التاريخي في الفكر الغربي الحديث حتى نهاية القرن التاسع عشر

أولاً: التاريخ في أوربا القرون الوسطى

لم تعرف أوربا خلال القرون الوسطى التي امتدت لنحو ألف عام تدويناً تاريخياً قائماً على أسس صحيحة يعتمد النقد كركيزة ضرورية ملازمة لقيام مثل هذا التدوين. حيث خلت تلك الحقبة من وجود أي شكل من أشكال النقد التاريخي[١] بعد أن تحول التاريخ، عقب انتشار المسيحية في أوربا في القرن الرابع الميلادي، إلى أيدي رجال الدين، فسخروه لخدمة اللاهوت وأبعدوه عن أغراضه واهتماماته الدنيوية. واتخذ التدوين التاريخي آنذاك شكل الحوليات (Annals)، والتواريخ (Chronicles). وعلى الرغم من أن الحوليات قد تطورت بمرور الزمن فأصبحت تدون كثيراً من الأحداث الهامة في أواخر القرون الوسطى، فإنها قبل ذلك كانت لا تكاد تخرج عن قيام أصحابها بتسجيل ما عاصروه من حوادث لا قيمة لها يدور معظمها عن معجزات وكرامات رجال الدين، والمخلفات المقدسة التي كانوا يتداولونها، وما يحدث من زلازل، وما يولد من حيوانات مشوهة خلقياً. كذلك نجد أن التواريخ، التي اهتمت بتدوين مختصرات لأحداث التاريخ العالمي وفقاً لتسلسلها الزمني منذ بدء الخليقة إلى وقت ظهورها، قد نحت منحى الحوليات فقامت، في أواخر القرون الوسطى، بتدوين الحوادث الهامة المستمدة من مصادر أكثر صحة من مصادرها السابقة[٢]. وقد ظل محور اهتمام الحوليات والتواريخ يدور، حتى نهاية العصور الوسطى، حول الملوك والأسر الحاكمة ورجال الدين والصالحين

من أهله. ولم يكن لغير هؤلاء، في نظر مدوني التاريخ آنذاك، أي دور أو ذكر في التاريخ.

ويرى أستاذ التاريخ الإنكليزي ج. هرنشو أن التقدم الملحوظ في تواريخ العهود المتأخرة من العصور الوسطى ربما كان ناشئاً إلى حد بعيد من تأثير الحضارة العربية التي انتقلت إلى أوربا عن طريق مدارس الأندلس، وجنوب إيطاليا، وعن طريق الحروب الصليبية. فالصليبيون، كما يقول، "خرجوا من ديارهم لقتال المسلمين فإذا هم جلوس عند أقدامهم يأخذون عنهم أفانين العلم والمعرفة. لقد بهت أشباه الهمج من مقاتلة الصليبيين عندما رأوا (الكفار)، الذين كانوا ينكرون من الناحية اللاهوتية ديانتهم، على حضارة دنيوية ترجح حضارتهم رجحاناً لا تصح معه المقارنة بينهما[٣]". ثم يضرب هرنشو أمثلة بالمسعودي وابن خلكان وابن خلدون على تقدم التاريخ عند العرب، ولكنه لا يقطع بوجود تأثير مباشر للتاريخ العربي، أو لهؤلاء المؤرخين الذين استشهد بهم، في المؤرخين أو في التاريخ الذي كانت تعرفه أوربا في العصور الوسطى. إلا أنه يبدو أن مثل هذا التأثير كان موجوداً، وخاصة ما انتقل منه عن طريق الأندلس[٤].

وعلى الرغم من تراجع وظيفة التاريخ وأهدافه وطرق تدوينه في العصور الوسطى، مما لم يفسح المجال، بطبيعة الحال، لظهور نقد تاريخي، فإن أهميته كانت تفوق أهمية كثير من العلوم والمعارف التي واجهت التراجع، أو ربما الإهمال والانحطاط في ظل هيمنة رجال الدين. كما يمكن القول بأن العصور الوسطى في أوربا قدمت خدمة للتاريخ والتدوين التاريخي الذي قام فيما بعد في أوربا على منهج علمي قائم على النقد، بالثروة الكبيرة من الوثائق التي أنتجتها تلك العصور، والمتعلقة بمجمل الأوضاع الاجتماعية، وبحقوق الأفراد والجماعات خاصة. فالمجتمع الأوربي كان يسوده آنذاك الاضطراب والعنف وانعدام الأمن في معظم الوقت، مما كان يؤدي إلى ضياع حقوق الأفراد، فاتجه الناس إلى حماية حقوقهم بكتابة

الصكوك والعقود والإشعارات. وكان رجال الدين، باعتبارهم أكثر تعلماً من بقية الناس، أسبق من غيرهم في كتابة مثل تلك الوثائق التي تضمن لهم ممتلكاتهم وديونهم وحقوقهم الأخرى. فتكدست الأديرة والكنائس، نتيجة لذلك، بمثل هذه الوثائق، وبوثائق أخرى تمثلها ما دونه القساوسة والرهبان أيضاً عن الأحداث الزمنية الهامة ذات التأثير الفاعل في تاريخ حياة أديرتهم وكنائسهم. وما كتبه بعض الذين اختصوا بهذا العمل منهم، عن تاريخ الأسر الحاكمة والملوك والأمراء بتكليف من هؤلاء. ومن ثم أصبحت كل تلك الوثائق فيما بعد مادة مهمة لكتابة تاريخ العصور الوسطى الأوربية، وللنقد التاريخي الذي ساعدت التزويرات الكثيرة التي حفلت بها تلك الوثائق[٥] على ظهوره ابتداء من عصر النهضة، وتبلوره في أواخر القرن التاسع عشر.

ثانياً: النهضة الأوربية وبدايات النقد التاريخي

شهدت أوربا في عصر النهضة تحولات جذرية في مجمل تكوينها الحضاري قادت الغرب، فيما بعد، إلى تحقيق إنجازات كبيرة في مجال المعارف والعلوم التطبيقية والإنسانية، وفي مجالات متعددة أخرى. وقد بدأت النهضة، التي تظافرت عوامل مختلفة في انبعاثها، في إيطاليا بإحياء فكر وفلسفة وآداب الحضارة اليونانية الرومانية. وأطلق على حركة الإحياء تلك اسم الإنسانيات أو النزعة الإنسانية[٦]. ويبدو أن ذلك كان، في بعض جوانبه، بمثابة ردّ فعل على هيمنة الكنيسة، وثورة ضد فكرها وفلسفتها التي ظلت تقيد الفكر الغربي طوال ألف عام، وتحول دون تحرره وتقدمه. وقد أثر هذا الاتجاه الفكري الجديد في دراسة التاريخ وتدوينه وتفسير أحداثه وفلسفته.

فقد اضطلع رجال الفكر والأدب والفلسفة بمهمة كتابة التاريخ وتدوين أحداثه، بعد أن أناط بهم رجال الدولة والسياسيون القيام بهذه المهمة، وتقلص تبعاً لذلك دور رجال الدين في تدوين التاريخ. وبدأت الصبغة الدينية التي ميزت التاريخ في العصور الوسطى بالتلاشي. واتخذ التاريخ منذ ذلك الحين صبغة زمنية، ظهرت

بصورة واضحة في تفسير أحداث التاريخ، وفي النظر الفلسفي التأملي في مجمل هذه الأحداث. فالأحداث التاريخية أصبحت تفسر تفسيراً دنيوياً واقعياً يختلف عن التفسير الغيبي السابق الذي يستند إلى المشيئة الإلهية، أو إلى خوارق القديسين وكراماتهم أحياناً. أما النظرات الفلسفية التأملية للتاريخ العام، فأخذت تبتعد عن النظرة الدينية المسيحية، التي هي نظرة ديانات التوحيد بصورة عامة في واقع الأمر، القائلة بمسيرة أحادية تصاعدية للتاريخ البشري. فأصبح النظر الفلسفي للتاريخ العام يتبنى فكرة الحركة الدورية التي وجدت لدى اليونان والرومان[٧]. كذلك اتصفت الكتابة التاريخية آنذاك بالموضوعية، ووضوح الأسلوب، والابتعاد عن التكلف البلاغي. كما كانت الاتجاهات التي اتخذها التاريخ حينذاك تحط من شأن العصور الوسطى باعتبارها عصور تخلف وتقييد لحرية وطاقات العقل الإنساني، وتبالغ في تمجيد العصور الأوربية القديمة، وتعتبرها عصوراً وصل فيها العقل إلى غاية ما يصبو إليه من رقي وإبداع[٨]. وقد مثلت تلك الاتجاهات الجديدة للتاريخ نخبة من أعلام المؤرخين الإيطاليين[٩]، خاصة الفلورنسيين منهم الذين أقاموا، بالمؤلفات التاريخية العديدة التي كتبوها في مواضيع شتى منطلقين من تلك الاتجاهات الجديدة، مدرسة تاريخية فلورنسية[١٠] يمكن القول بأنها كانت من أهم أسس التقدم الذي شهده التاريخ في أوربا في عصر النهضة.

ولكن الأهم من ذلك كله، لأنه يشكل محور دراستنا هذه، هو ما ظهر من نقد تاريخي آنذاك يشكل البدايات الأولى لمنهج النقد التاريخي الذي اكتمل هيكل بنائه في أواخر القرن التاسع عشر. فالتقدم الذي أحرزه التاريخ في عصر النهضة في إيطاليا توج بانبعاث روح النقد التاريخي على يد عدد من المؤرخين الإيطاليين، منهم فلافيوس بلوندس (١٣٨٨-١٤٦٣) الذي يعدّ من أعظم مؤرخي عصر النهضة بمؤلفاته العديدة عن الرومان، وعن تاريخ الديانة المسيحية، وبما انتهجه من نقد تاريخي أظهر فيه أن تاريخ بولس هرشيوس[١١]، وهو التاريخ الدنيوي الذي ظل

معتمداً في أوربا طوال القرون الوسطى، لا يعدو أن يكون مجموعة من الأساطير والأحداث التاريخية المحرفة، التي تحكّم الهوى والتحيز في تدوينها.

كما يمكننا أن نلمس نقداً تاريخياً عند مؤرخين آخرين معاصرين لبلوندس يمثله النظر العقلي للأحداث التاريخية التي عالجها هؤلاء قبل إثباتها في مؤلفاتهم[١٢]. ولكن مثل هذا النقد لا يرقى إلى النقد الذي مارسه بلوندس، ولا يصل إلى المرتبة التي وصل إليها لورنزو فاله (١٤٠٦-١٤٥٧) في النقد التاريخي. فقد حقق فاله، بالنقد الذي مارسه في العمل التاريخي، مكانة مرموقة جعلته في مقدمة المؤرخين الإيطاليين، بل في مقدمة عامة مؤرخي أوربا في عصر النهضة في هذا المجال. فقد ظهرت روح النقد الجريء لمضمون مختلف النصوص التاريخية التي عالجها فاله في كتبه ومقالاته. ولكن نقده للوثيقة المعروفة بـ (هبة قسطنطين)، في كتابه المعنون باسم الوثيقة نفسه، كان أبرز عمل نقدي له كاد أن يودي بحياته، إلا أنه أكسبه شهرة واسعة بسبب النتائج الخطيرة التي ترتبت عليه. وكان البابوات يستندون في إثبات حقهم في السلطة الزمنية إلى هذه الوثيقة التي وهب، كما جاء فيها، الإمبراطور قسطنطين الكبير أراضي إيطاليا إلى الكرسي البابوي باعتبارها ملكاً لبطرس الرسول ورثه عن السيد المسيح (ع)، فأثبت فاله بأدلة قاطعة قيام رجال الكنيسة بتزوير هذه الوثيقة، ووضع خاتم مزيف للإمبراطور قسطنطين عليها، مما أحدث ضجة كبيرة في الأوساط السياسية والدينية والعلمية، وعرّض فاله للمحاكمة أمام محكمة تفتيش[١٣]. ومن ثم يمكن القول أن النقد التاريخي الذي انتهى في الفكر العربي الإسلامي عند ابن خلدون، بدأ في الفكر الغربي الحديث بلورنزو فاله. ومن المفارقات الطريفة أن تكون سنة وفاة ابن خلدون، وهي سنة ١٤٠٦م، هي السنة نفسها التي ولد فيها فاله.

أما فيما يتعلق ببقية الأقطار الأوربية، فإن التاريخ فيها قد حقق تقدماً ملحوظاً في عصر النهضة، أفرز بدايات للنقد التاريخي تماثل تلك البدايات التي ظهرت في

إيطاليا. وقد انطلقت نهضة التاريخ في الأقطار الأوربية من منطلق الرغبة في الإصلاح الديني، والعودة إلى الأصول الأولى للدين المسيحي، بخلاف ما اعتمده التاريخ في نهضته في إيطاليا من إحياء للفكر الأوربي القديم يعبر عن نزعة وثنية ونبذ للدين[١٤]، لذلك نرى أن جانباً من النقد التاريخي الذي ظهر خارج إيطاليا آنذاك قد تحقق بفضل الإصلاح الديني لحركة مارتن لوثر. ويتمثل التقدم الذي أحرزه التاريخ في الأقطار الأوربية آنذاك بظهور نخبة من المؤرخين من الطراز الجديد ساهمت في وضع قواعد النقد التاريخي بما مارسته من نقد للمصادر ولمضمون النصوص، وفي مقدمتها نصوص الكتاب المقدس وسجلات الكنيسة للتعرف على حقيقة الأحداث التاريخية وما دونه المؤرخون، وخاصة مؤرخي العصور الوسطى، في مؤلفاتهم التاريخية. وكان أبرز هؤلاء المؤرخين الإنكليزي -الإيطالي الأصل- بوليدور فرجيل (١٤٧٠-١٥٥٥)، والسويسري فون واط (١٤٨٤-١٥٥١)، والألماني بيتس رينانوس (١٤٨٦-١٥٤٧)، والأسباني دييغو دي مندوزا (١٥٠٣-١٥٧٥)، والفرنسيان جان بودان (١٥٣٠-١٥٩٦)، وجوزيف سكاليجر (١٥٤٠-١٦٠٩) الذي كان إيطالي الأصل[١٥]. وعلى الرغم من أن طبيعة الممارسات النقدية لهؤلاء المؤرخين لم تكن على نسق واحد، وليس لها قواعد وتفاصيل معروفة مما لا يتيح تقويمها ومقابلتها مع أسس المنهج الحديث في النقد، فإن النقد عند هؤلاء قد ساهم، دون شك، في دفع حركة النقد التاريخي، ووضع أسسه فيما بعد.

ومن جانب آخر، فإن النقد التاريخي في عصر النهضة قد حقق مكاسب ملموسة في الأقطار الأوربية التي اتجه المفكرون والفلاسفة واللاهوتيون فيها إلى النظر العقلي والتدبر في معاني نصوص الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد، بهدف إحداث إصلاح عام يقوم على أساس من إصلاح الدين. وكان هذا الاتجاه قد نشأ أولاً في ألمانيا وسويسرا والأراضي المنخفضة (هولندا وبلجيكا)، وتوج بظهور مارتن لوثر (١٤٨٣-١٥٤٦) في ألمانيا، الذي تقرن حركته بالإصلاح الديني

وتتسمى بها. وقد تبنت تلك الحركة مفاهيم جديدة لبعض نصوص الكتاب المقدس تختلف عن المفاهيم الكاثوليكية، وكانت عوامل ظهورها لا ترجع إلى رغبة سكان تلك البلاد الخالصة في إحداث نهضة فكرية عقلية فحسب، بل تعزى أيضاً إلى أسباب سياسية عرقية تسعى إلى "التحرر من النير اللاتيني والفرار مما كان يأخذهم به البلاط البابوي من تكاليف فادحة متزايدة"[١٦]. وقد أدت حركة الإصلاح الديني، كما هو معروف، إلى انبثاق المذهب البروتستانتي وانقسام المسيحية على نفسها، ومن ثم ظهور صراعات فكرية وعقائدية عنيفة بين الكاثوليك والبروتستانت، اضطر معها كل فريق منهما إلى الرجوع إلى التاريخ الكنسي ووثائق العصور الوسطى لتعزيز وجهة نظره. فظهر نتيجة ذلك كثير من الدراسات التاريخية التي وإن كانت تنقصها النزاهة والبعد عن هدف الوصول إلى الحقيقة التاريخية لذاتها[١٧]، ولكنها كانت تمثل جزءاً من تلك البدايات التي انطلق منها النقد التاريخي في عصر النهضة، لما تناولته من مناقشات فكرية انتقادية اعتمدت المعالجات العقلية في كثير من الأحيان.

ويمكن القول، بعد استعراضنا لمسيرة التاريخ والنقد التاريخي في عصر النهضة، بأن النقد التاريخي الذي مارسه مؤرخو هذا العصر لم يكن سوى بدايات تفتقر إلى رؤية واضحة ومنهج محدد وقواعد ثابتة عامة، ولكنها كانت ضرورية، بطبيعة الحال، لانطلاقة النقد التاريخي وبلورة مناهجه وأصوله العامة فيما بعد. وهي بدايات تتوافق مع روح عصر النهضة وتتواءم مع مجمل إنجازاته، ذلك أن جميع العلوم والمعارف في ذلك العصر لم تحقق سوى تقدم محدود مهّد لمزيد من التقدم والرقي في المراحل الزمنية اللاحقة.

وإذا ما قارنا تلك البدايات للنقد التاريخي في أوربا بالنقد التاريخي عند العرب المسلمين في مرحلة نشأته الأولى نجد أن هذا الأخير كان يختلف، في عوامل وطبيعة نشوئه وتوجهاته، عن النقد التاريخي الأوربي في مرحلة بداياته التي ظهرت في عصر

النهضة، ذلك أن التاريخ عند العرب، قد نشأ في ظل علم الحديث، وهو من أهم العلوم الدينية، بما يعني أن التاريخ ارتبط بتلك العلوم ووظف أهدافه، في معظم الأحيان، لتلتقي مع أهدافها، خاصة في مراحل تكوينه الأولى. كما استعار من علم الحديث أداة بلوغ تلك الأهداف الدينية، وهي (الجرح والتعديل) أو النقد الذي مارسه المحدثون لسند الحديث، وهو ما عرف حديثاً بالنقد الباطني السلبي، فانبثق النقد التاريخي أول الأمر وهو يعتمد مثل هذا النقد في معالجة روايات التاريخ وأخباره. وحتى مع ضعف وشائج ارتباط التاريخ بالحديث مع مرور الزمن، وتشعب عمليات النقد التاريخي وعدم اقتصارها على النقد الباطني السلبي، فإن التاريخ والنقد التاريخي الذي عرفه العرب المسلمون آنذاك ظل مرتبطاً، ولو بشكل ضعيف وغير مباشر، بالدين وبالتوجهات الدينية. بينما نرى أن النقد التاريخي الأوربي في عصر النهضة قد ولد في ظل توجهات فكرية لا علاقة لها بالدين، إن لم تكن مناوئة له. وتستهدف فك وثاق العقل الأوربي من أسر سلطة الكنيسة وفكرها. ومن ثم وجه الأوربيون، وعلى وجه الخصوص الإيطاليون منهم، النقد في دراساتهم التاريخية لكل موروثهم الفكري والتاريخي الذي عاشوا في ظلاله حتى عصر النهضة، بما فيه العقائد الدينية وثوابت السلطة الزمنية والدينية للكنيسة. وحتى النقد التاريخي الذي أفرزته حركة الإصلاح الديني فإنه، وإن اكتسى رداء الدين، لم يتأثر بالفكر الديني، ولم يسع لتحقيق هدف ديني، بل سار شوطاً محدداً مع حركة الإصلاح تلك التي كانت تستهدف، كما أشرنا من قبل، تحقيق إصلاح عام، ثم ما لبث أن انفصل عنها فيما بعد.

ثالثاً: ملامح التنظير للنقد التاريخي

تمكن التاريخ والنقد التاريخي في القرن السابع عشر، الذي أعقب عصر النهضة، من إنجاز بعض الأعمال التي مهدت لظهور دراسات تاريخية في القرن الثامن عشر قائمة على منهج يتصف غالباً بالدقة العلمية، والذي تطور ليصبح

منهجاً خاصاً بالبحث التاريخي في القرن التاسع عشر، ما لبث أن اعتمد منظوراً عاماً في النقد التاريخي في أواخر ذلك القرن. وكانت مسيرة التاريخ والنقد التاريخي المحدودة في عطائها آنذاك تتوافق، فيما يبدو، مع النسق العام للتقدم العلمي والمعرفي، ذلك أن القرن السابع عشر في مجمله كان قرن مخاض لوليد التقدم العلمي والفكري الأوربي الذي لم ير النور إلا مع إطلالة القرن الثامن عشر، ولم يشتد ويصلب عوده إلا في القرن التاسع عشر. ثم أن معظم دول أوربا آنذاك كانت تعيش حالة من الخلافات والصراعات الداخلية على الصعيد السياسي والديني، سببها تظافر العديد من العوامل التي من أبرزها نزوع الملوك إلى الاستبداد ومحاولاتهم الاستحواذ الكامل على السلطة[١٨]، والصراعات الدينية التي خلّفتها حركة الإصلاح الديني. كما لم تكن العلاقات السياسية للدول الأوربية مع بعضها في تلك الفترة في حالة وفاق بسبب الصراعات التي ولّدتها الرغبة في التوسع والتنافس على النفوذ[١٩]. ولكن ذلك لم يكن وبالاً كله على الحركة الفكرية، ولم يمنع من ظهور جمعيات علمية في إنكلترا وفرنسا وإيطاليا تعهدت وشجعت البحوث العلمية والدراسات الفكرية والفلسفية "بل صارت أيضاً منبعاً للنقد الهدام الذي قضى في النهاية على ذلك التاريخ اللاهوتي العالمي المضحك [كذا] الذي تسلط على الفكر البشري وعاقه عن العمل عدة قرون""[٢٠]. كما أن القرن السابع عشر على وجه الخصوص شهد ظهور عدد من أكبر المفكرين والفلاسفة والعلماء أثراً في تقدم المعرفة الإنسانية، لعل أهمهم فرنسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦) واضع المنهج التجريبي الحديث في البحث العلمي. ورينيه ديكارت (١٥٩٥-١٦٥٠) واضع المنهج الفلسفي العقلي، والذي استهدف في فلسفته إيجاد علم يقيني، كالعلوم الرياضية، من خلال إيجاد منهج علمي دقيق، وهو ما عرضه في كتابيه (مقال في المنهج) و(قواعد لهداية العقل)[٢١]. ولعلنا لا نعدو الصواب حينما نقول بأن التقدم في مناهج البحث الذي أنجزه بيكون وديكارت قد أثر فيما بعد في توجه العلوم

الإنسانية، وفي مقدمتها التاريخ، نحو بلورة مناهج للبحث خاصة بها، فظهرت منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر تصورات كثيرة لمنهج البحث وطرق الدراسة التاريخية، أفرزت قواعد عامة في النقد التاريخي في أواخر القرن التاسع عشر.

ومن ثم فإن صراعات القرن السابع عشر السياسية والدينية لم توقف مسيرة أوربا الفكرية والعلمية التي انطلقت في عصر النهضة، بل إن تلك الصراعات انعكست بالإيجاب، في بعض الأحيان، على التاريخ، وأصبحت باعثاً لنشاط المؤرخين على الدراسات التاريخية القائمة على استخراج وتمحيص الوثائق الرسمية، والنصوص المختلفة القديمة، وممارسة أشكال عقلية منطقية متعددة للنقد التاريخي لتعزيز وجهات نظر وآراء ومطالب وحقوق مختلف الجهات المتصارعة، من دول وملوك ومنظمات وبرلمانات وكنائس، ممن يتبنى المؤرخ موقفها. ومن أوضح الأمثلة على تلك النزاعات السياسية والدينية التي استحثت الدراسات التاريخية في القرن السابع عشر محاولات الهولنديين للتحول إلى المذهب البروتستانتي والاستقلال عن حكم فيليب الثاني ملك أسبانيا. وصراع لويس الرابع عشر مع طبقة النبلاء الإقطاعيين على خلفية الحكم المطلق ودستورية الحكم. والخصومات، التي استغرقت معظم سنوات ذلك القرن، بين ملوك أسرة ستيوارت والبرلمان الإنكليزي[٢٢].

وثمة دوافع من نوع آخر دعت في قرن التحول ذاك لظهور دراسات تاريخية ساهمت في استمرار توجهات عصر النهضة النقدية العقلية نحو أحداث التاريخ وقضاياه، وإن لم تصل بالتاريخ إلى مرحلة الدراسة العلمية المنهجية النزيهة، المؤسسة على نقد واضح المعالم. ومن تلك الدوافع تعرف الأوربيين على حضارات إنسانية مختلفة مباينة لحضاراتهم عن طريق الكشوفات الجغرافية التي بدأت في السنوات العشر الأخيرة من القرن الخامس عشر، وامتدت حتى منتصف القرن السادس عشر. إلا أن صورة تلك الحضارات لم تتضح معالمها كاملة في أوربا إلا في القرن

السابع عشر. مما حفز مؤرخي ذلك القرن على توسيع نطاق الدراسات التاريخية لتشمل الآداب والعقائد والنظم السياسية والاجتماعية للأمم التي عرفتهم عليها رحلاتهم الاستكشافية. وبما أن الأسبان كانوا من أنشط الأوربيين وأسبقهم في مجال الرحلات، فقد كان من الطبيعي أن يكون معظم المؤرخين الذين اتجهوا لتدوين التاريخ الحضاري للأمم الأخرى منهم[٢٣]. وكان من أهم هؤلاء خارج أسبانيا ممن كتب تاريخاً عالمياً السير والتر رالي في كتابه (تاريخ العالم)[٢٤]. كما يمكن القول بأن ما أعقب حركة الكشوفات الجغرافية من توجهات سياسية استعمارية، وتطورات اقتصادية تتعلق بتوسع نطاق التجارة، والتحول في الصناعة، وانحلال النظام الإقطاعي، وظهور بدايات الرأسمالية الاقتصادية، وما رافق كل ذلك من اختلال في التوازن الاجتماعي، كان دافعاً في جملته إلى المزيد من الدراسات التاريخية، التي حاولت تأصيل وتحليل واستيعاب كل تلك التطورات[٢٥]، ولكنها لم تفلح في وضع منهج في البحث التاريخي، فضلاً عن منهج نقدي.

على أن تفاعلات صراع الكنيسة الكاثوليكية والكنائس البروتستانتية المتعددة قد تركت أثراً في المسيرة التي كان يقطعها التاريخ خلال القرن السابع عشر، ذلك أن إعادة التنظيم والرغبة في بعث روح جديد في حياتها لمواجهة صدع (الإصلاح الديني) دفع رجال الكنيسة الكاثوليكية إلى تأسيس جمعيات دينية تتولى أمر تلك المهمة، كان من أهمها جمعية اليسوعيين أو الجزويت[٢٦] التي أسست سنة ١٥٣٩، وأصبحت من أكبر جماعات التعليم والتبشير الكاثوليكي التي ظهرت في العالم، وساهمت مساهمة كبيرة في رفع المستوى العلمي في أرجاء البلدان الكاثوليكية كافة[٢٧]. وكان أثرها الواضح في التاريخ خلال القرن الذي نتحدث عنه يتمثل في العمل الذي قام به العالم اليسوعي المؤرخ يوحنا بولاند (١٥٩٦-١٦٦٥) الذي وجه تعامل الكنيسة الكاثوليكية مع التاريخ نحو وجهة جديدة، فكرس جهوده منذ سنة ١٦٤٣ نحو تحقيق ودراسة وثائق الأديرة لتكون صالحة لاستخراج المادة

التاريخية منها. وقد لاقى توجه بولاند هذا نجاحاً كبيراً بانضمام كثير من اليسوعيين وغيرهم إليه، وقيامهم بتأسيس جمعية تاريخية عرفت بجمعية البولانديين، وكان مقرها في بلجيكا، وهي ما تزال تقوم بمهامها في الدراسات التاريخية حتى وقتنا الحاضر[٢٨]. كما أن العمل النقدي للوثائق الذي قام به اليسوعيون، حذت حذوه جماعة مماثلة لهم هي جماعة الرهبان البندكتيين، حيث لاحظ أحدهم، وهو جان مابيلون (١٦٣٢-١٧٠٧)، أن وثائق الكنائس والأديرة فيها أكاذيب ومغالطات كثيرة، دعته إلى (الشك المنظم) فيها، ومن ثم قيامه بوضع كتاب، في سنة ١٦٨١، يوضح فيه الأسس التي يقوم عليها نقد هذه الوثائق[٢٩]، فكان عمله هذا "فاتحة البحث العلمي للمخطوطات وبداية نشر وثائق العصور الوسطى على الوجه المرضي"[٣٠].

ولكن النقد التاريخي، الخارجي والباطني الإيجابي، والسلبي أحياناً، الذي تعامل به اليسوعيون والبندكتيون مع وثائق الأديرة والكنائس لم يكن الممارسة النقدية الوحيدة التي ظهرت في ذلك الوقت، ذلك أن عدداً من المؤرخين من غير رجال الدين قد تنبه إلى ضرورة النقد في العمل التاريخي، منهم المؤرخ الفرنسي لونان دي تيامون (١٦٣٧-١٦٩٨) الذي حاول وضع طريقة علمية للدراسة التاريخية تقوم على النقد، ومواطنه الموسوعي دي كانغ (١٦١٠-١٦٨٨) الذي انطلق من اعتبارات منطقية ولغوية في معالجاته النقدية للتاريخ. كذلك برز في إيطاليا آنذاك المؤرخ موراتوري (١٦٧٢-١٧٥٠)، صاحب الجهود الكبيرة التي وجهها نحو النقد الخارجي للوثائق والنصوص التاريخية[٣١].

ومن ثم فإن بدايات النقد التاريخي التي ظهرت في عصر النهضة، قد أثمرت بدايات للتنظير لمنهج في النقد التاريخي في حوالي منتصف القرن السابع عشر. ولكن الممارسة النقدية لم تترسخ آنذاك، فضلاً عن أن بدايات التنظير تلك لم تصل، بطبيعة الحال، إلى بلورة وإخراج منهج في النقد التاريخي.

رابعاً: التاريخ والنقد التاريخي التنويري

أما القرن الثامن عشر، الذي يعرف بعصر التنوير، ويوصف أحياناً بعصر العقل، فقد وجد فيه هذا العقل مجالاً رحباً في التاريخ كي يمارس نشاطه من خلاله، فأدى ذلك إلى أن يثرى التاريخ بفلسفات عديدة ومؤلفات كثيرة ساهم في وضعها، إلى جانب المؤرخين، شعراء وأدباء وكتاب وفلاسفة. ولكن ما هو نصيب النقد التاريخي في ثراء التاريخ هذا بالمؤلفات والفلسفات؟ إن الإجابة على هذا السؤال تقتضي إلقاء نظرة على توجهات التاريخ آنذاك. فالتاريخ في مطلع القرن الثامن عشر بدأ بالتحول عن معظم الأغراض التي سبق وأشرنا بأنه كان يستهدف تحقيقها في القرن السابع عشر، وفي مقدمتها الأغراض السياسية والدينية، وأخذ يتجه نحو وجهة جديدة تقوم على دراسة الأوجه الحضارية المختلفة للمجتمعات الإنسانية، ومقارنتها ببعضها، ورصد كيفيات تطورها، ومحاولة التعرف على مغزى مسيرتها التاريخية. دراسة بعيدة عن الأغراض التي كانت تشوب الدراسات التاريخية من قبل، وتقوم، في معظم الأحيان، على الأسس العلمية العامة في البحث من دقة وتوخ للحقيقة.

وكانت تلك الدراسات التاريخية تصدر عن رؤية عقلية فلسفية بمفهوم فلسفة عصر التنوير، الذي يختلف عن المفهوم التقليدي للفلسفة، ففلسفة التنوير هي "رؤية وضعية لنسق العالم، ولإنحاء الوجود الإنساني، فتؤسس العلوم والفنون على مبدأ العلية دون مجاوزة هذا العالم، ومن ثم يهتم الفيلسوف بالحياة في هذه الدنيا، وليس بالبحث عن الحقائق الأزلية، فيربط بين العقل والوقائع العينية" (٣٢). ومن ثم يغدو إدراك أهمية التاريخ ووظيفته في هذه الفلسفة أمراً ليس بالعسير. يقول كوندرسيه (١٧٤٣-١٧٩٤) "إذا كان ثمة من علم يسبق إلى النظر في تقدم الجنس البشري في سائر مرافق حياته ليدير هذا التقدم ويزيد من نشاطه، فإن التاريخ يجب أن يكون القاعدة الأولى لهذه التقدمية القائمة على أصول" (٣٣)، لذلك نرى أن عصر التنوير خصّ التاريخ بقسط وافر من اهتماماته.

وكان جيوفاني باتيستا فيكو (١٦٨٨-١٧٤٤) أول من تعامل في القرن الثامن عشر مع أحداث التاريخ بنظرة فلسفية، فهو يرى في كتابه (العلم الجديد) أن التاريخ فرع من علم واسع يتناول المجتمع الإنساني، وله منهج بحث منطقي دقيق يختلف عن منهج العلوم الطبيعية والرياضية. ويذهب إلى أن تاريخ البشرية هو متوالية من العصور الإلهية والبطولية والإنسانية تعبر عن نظام تطوري دوري لا مجال فيه للتفسير الغيبي الذي ساد العصور الوسطى(٣٤). ومن ثم فإن نظرة فيكو العالمية الشمولية للتاريخ جعلت منه مؤسساً لفلسفة التاريخ في العصر الحديث. ولكن فيكو لم يدرس التاريخ وفقاً لمنهج بحث علمي خاص، ولم يتمكن من الوصول إلى وضع مثل هذا المنهج، ربما لأنه كان من رجال القانون ولم يكن من المؤرخين في الأصل.

وإذا نظرنا إلى الدراسات التاريخية التي ظهرت بعد فيكو، نلاحظ أن تلك الدراسات قد ساهم فيها مساهمة فعالة فلاسفة التنوير، وأبرزهم مونتسكيو (١٦٨٩-١٧٥٥)، وفولتير (١٦٩٤-١٧٧٨)، تلك المساهمة التي كانت لها دلالاتها، التي تبيناها من قبل، وكان لها تأثيرها في الدراسات التاريخية، وفي مؤرخي عصر التنوير، وأبرزهم إدوارد غيبون (١٧٣٧-١٧٩٤)، وجوهان هردر (١٧٤٤-١٨٠٣)[٣٥]. كما يمكننا أن نرصد، من خلال هذه النظرة، أن هناك سمات مشتركة جمعت بين معظم الدراسات التاريخية التي أنجزت آنذاك، سواء من قبل الفلاسفة أو من قبل المؤرخين، وأهمها:

١- عدم الأخذ بحوادث التاريخ التي دونتها المصادر من كتب ووثائق على علاتها، بل إخضاعها للتحليل والنقد العقلي. وأبرز من مثّل هذا الاتجاه فولتير، الذي شمل نقده التوراة وقصصها التي تعامل معها رجال الدين كوقائع تاريخية.

٢- الاهتمام بمظاهر النشاط الإنساني كافة، وعدم الاقتصار في دراسة التاريخ على الجوانب السياسية والعسكرية، بمعنى الاتجاه نحو تدوين تاريخ الحضارات

الإنسانية، والابتعاد عن التركيز، الذي كان يتبعه المؤرخون من قبل، على تاريخ الساسة والقواد. ويعد مونتسكيو من أبرز من أخذ بهذا التوجه.

٣- استبعاد النظرة المركزية التي تقصر الدراسة التاريخية على تاريخ أوربا، والدعوة إلى أن تشمل الدراسات التاريخية جميع المجتمعات الإنسانية بما فيها المجتمعات البدائية. فمفهوم التاريخ العالمي الذي يجب أن تعتمده فلسفة التاريخ، وليدة عصر التنوير، لا يتحقق بالاقتصار على دراسة التاريخ الأوربي.

٤- التفسير الواقعي العقلي لأحداث التاريخ، البعيد عن الغيبيات والتفسيرات الدينية ونظرية العناية الإلهية التي كان يستند إليها السابقون كالقديس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠) في العصور الوسطى، والأسقف جاك بوسويه (١٦٢٧-١٧٠٤) في العصر الحديث.

٥- محاولة التجرد عن الأهواء والميول في دراسة التاريخ العالمي، وفي الحكم على أحداثه، ومقارنة المظاهر المختلفة للحضارات الإنسانية ببعضها للوصول إلى حقيقة التقدم الإنساني[٣٦].

وقد أدت تلك الميزات التي اتصفت بها الدراسات التاريخية إلى ارتفاع شأن التاريخ، الذي أصبح يحظى بتقدير عامة الناس[٣٧] واهتمامهم، لأنه لم يعد، كما كان من قبل، قاصراً على تدوين أخبار الكنيسة ورجالها، والملوك ومغامراتهم، علاوة على ما جدّ في دراسته من توجه عام نحو الأمانة والدقة العلمية.

ومما يجدر ذكره أن إدوار غيبون وجوهان هردر كانا من أبرز مؤرخي عصر التنوير، وقد اشتهر غيبون بكتابه (تاريخ اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها)، الذي أنفق في تأليفه سنوات طويلة، وحاول فيه أن يقدم صورة متكاملة للدولة الرومانية، ويستخلص منها أسباب ضعفها وسقوطها. وتميز غيبون بالتحرر الفكري وضعف الإيمان بالدين مما أثر في دراسته للتاريخ، فاتصفت أحكامه لأحداثه

وقضاياه بالتفهم ونفاذ البصيرة والبعد عن التعصب الديني[٣٨]. أما هردر فقد كتب في التاريخ إلى جانب قيامه بالتأليف في الأدب وعلم النفس واللغة واللاهوت والفلسفة. وقد ركز في دراساته التاريخية على النظرة الفلسفية لأحداث التاريخ، ومغزى هذه الأحداث ودورها في تقدم البشرية، فكان أهم مؤلفاته في هذا المجال (فلسفة أخرى للتاريخ) و(آراء في فلسفة تاريخ الجنس البشري). وكانت له آراء في طبيعة البحث التاريخي بوأته مكان الريادة للنزعة التاريخية التي ترى أن للتاريخ منهج بحث خاص به يختلف عن منهج العلوم الطبيعية القائم على التجربة[٣٩].

على أن قيام الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ قد أثر في مسيرة الدراسات التاريخية وتوجهاتها العقلية التي وسمها بها عصر التنوير، فركدت فورة تلك الدراسات لسرعة تتابع أحداث الثورة وحروبها التي لم تتح لأوربا أن تستقر استقراراً سياسياً، بل وفكرياً، إلا بعد انعقاد مؤتمر فينا سنة ١٨١٥. وفي تلك الحقبة كانت تتبلور، على يد عدد من المؤرخين الناشئين وخاصة في ألمانيا، بدايات ردود فعل ضد اتجاه التنويريين العقلي في التعامل مع التاريخ، والتي أدت إلى ظهور نزعة (رومانسية) في القرن التاسع عشر مضادة للنزعة العقلية التي جاء بها عصر التنوير[٤٠].

وهكذا نرى أن مؤرخي القرن الثامن عشر وإن تمتعوا بروح البحث العلمي، واتبعوا في دراساتهم التاريخية غالباً بعض ما يقتضيه منهج البحث التاريخي من تمحيص للمصادر ونقد لنصوصها، ولكنهم، خاصة غير المؤرخين منهم، لم يتمكنوا من تطبيق منهج بحث تاريخي ذي تصور شامل وقواعد عامة في دراساتهم تلك، ولم يضعوا للنقد العقلي الذي مارسوه أسساً تخرجه عن المعايير الذاتية، وتصوغ منه منهجاً عاماً في النقد التاريخي، ذلك أن التاريخ كان يعيش آنذاك في عصر التنوير الذي يعتز بكونه عصر الفلسفة، فقدمت له هذه الفلسفة التنويرية (فلسفة تاريخ)، ووضعت له مناهج آنية ذاتية بهدف توظيفه لغاياتها، وعالجت نصوصه وفقاً للوظيفة النقدية للعقل بمفهوم العقل التنويري، وكل ذلك تحويم حول التاريخ،

ومنهج بحثه. والنقد التاريخي، تحويم لا ينفذ إلى صلب موضوعات وقضايا منهج البحث والنقد التاريخيين.

كما لم يتمكن عصر التنوير أن يصل بالتاريخ إلى قاعات الدرس الجامعي كعلم له أهميته مثل بقية العلوم التي كانت تدرس في الجامعات[41] ، وإن كان قد نجح في أن يعرّف بالتاريخ، ويقدمه لعامة الناس وللأوساط العلمية كموضوع له دوره في تقدم المجتمعات الإنسانية، مما جعل ذلك كله فاتحة لعهد جديد زاهر انتهى به لأن يكون في القرن التاسع عشر علماً قائماً بذاته، له أصول ومنهج بحث ونقد خاص به، تخصص له الجامعات أساتذة وأقساماً مستقلة لدراسته. ومن ثم يمكننا أن نصف عصر التنوير بأنه عصر التشكل للنقد التاريخي الذي صاغ منهجه المؤرخون بعد انتصاف القرن التاسع عشر.

خامساً: تبلور منهج البحث والنقد التاريخيين في القرن التاسع عشر

كان التاريخ في مطلع القرن التاسع عشر متأثراً بتلك النزعة الرومانسية التي انبثقت، كما سبق القول، في أواخر القرن الثامن عشر نتيجة لتفاعل العديد من العوامل الاجتماعية والفكرية والقومية[42]، مما سبب ابتعاد التاريخ عن الغرض العلمي الخالص لما قام به المؤرخون المتأثرون بالاتجاه الرومانسي من كتابات يغلب عليها الانحياز والتعصب القومي والديني، كرست لتمجيد العصور الوسطى، وبيان محاسن الكنيسة وإخفاء عيوبها[43]. وكل ذلك أبطأ مسيرة التاريخ، وعطل لبعض الوقت، الممارسة النقدية، التي كانت ظهرت بوادرها منذ عصر النهضة، في دراسته. فضلاً عن تعثر محاولات بلورة منهج بحث خاص به، وجهود النهوض به كعلم له دور، كبقية العلوم، في الرقي الحضاري.

ولكن العقبات التي وضعتها الرومانسية في طريق التاريخ لم تستمر طويلاً، ولم تكن كل آثارها سلبية على التاريخ والنقد التاريخي. فهي، أولاً، لم تستمر لمدة طويلة لأن التقدم العلمي الذي كانت قد بلغته أوربا آنذاك على صعيد عدد كبير من العلوم

وخاصة علوم الطبيعة، قد حفز نفراً من أساتذة التاريخ على العمل لإحراز تقدم مماثل للتاريخ، مستلهمين روح وممارسات البحث العلمي التي تتصف بالدقة والتحليل والنقد. وواصل هؤلاء عملهم لخلق منهج بحث تاريخي يحتل فيه النقد موقعاً بارزاً ومهماً. وقد استفاد المؤرخون الذين اضطلعوا بهذا المهمة من تجاربهم الخاصة وتجارب المؤرخين السابقين، ومما يقتضيه البحث العلمي من متطلبات تشترك فيها مناهج البحث لكل العلوم من استيفاء ودقة وتحليل ونقد، مما أهل التاريخ في آخر الأمر لأن يكون علماً من العلوم التي تدرسها الجامعات، وإن كان قد تأخر بذلك، كما يقول المؤرخ الإنكليزي آرثر مارفيك في كتابه (طبيعة التاريخ)، تأخراً كبيراً عن دراسات الفلسفة واللغات القديمة والرياضيات والعلوم الطبيعية[٤٤].

أما الأثر الإيجابي للحركة الرومانسية في التاريخ فقد تمثل بقيام المؤرخين في معظم الدول الأوربية، تحدوهم توجهات تلك الحركة وما صاحبها من نمو للشعور القومي، بنشر وثائق القرون الوسطى التي وظفت في أول الأمر توظيفاً منحازاً لا يتفق وروح الأمانة التي يجب أن يتمتع بها البحث العلمي. إلا أن تراجع الاتجاه الرومانسي بمرور الوقت، لهشاشة القاعدة الفكرية التي يرتكز عليها، حمل المؤرخين على نقد هذه الوثائق لكشف التزوير فيها، واعتمادها لصياغة تاريخ علمي دقيق[٤٥]. ومن ثم فإن الرغبة في كشف التزوير في وثائق القرون الوسطى كانت باعثاً من بواعث النقد التاريخي عند الغربيين. وهذا ما يماثل عند العرب المسلمين دافع النقد عند المحدّثين الذي كان يستهدف كشف الوضع والتزوير في أحاديث الرسول (ﷺ)، والذي استعاره المؤرخون ليميزوا به صحيح الأخبار والروايات التاريخية من زائفها.

ثم توسعت آفاق مثل هذا العمل المكرس للوثائق، ليشمل كل وثائق ومدونات وسجلات العصور التاريخية، وليصبح عملاً مستهدفاً لذاته، بعيداً عن الأغراض التي اقترنت به من قبل، يعبر عن تبلو معنى التاريخ العلمي في أذهان المؤرخين، والذي يقوم على حصر المادة التاريخية وتهيئتها للدراسة. فقد جند عدد كبير من

الباحثين والمؤرخين، خاصة في فرنسا وألمانيا، أنفسهم للقيام بهذه المهمة، وتمكنوا من جمع وتقسيم وتبويب ونشر عدد كبير من الوثائق[٤٦]، بعد أن نجحوا في حث حكوماتهم على تقديم الدعم المادي والمعنوي لهم[٤٧].

وقد رافق حركة إحياء الوثائق اتجاه لدى صفوة من المؤرخين النابهين لنقدها. وكان مما شجع هذا الاتجاه، فيما يبدو، العمل الذي قام به العالم اللغوي الألماني ولف (١٧٥٩-١٨٢٤) في بحثه عن الإلياذة والأوديسة المنشور سنة ١٧٩٥، والذي قرر فيه أنها لم تكتب من قبل هوميروس كما هو معروف، ولا من قبل أي رجل يتسمى بهذا الاسم، بل كتبت من قبل جماعة من الشعراء خلال فترات متباعدة من الزمن. لذلك فإن بعض الباحثين[٤٨] يرى بأن قيام المذهب الحديث في النقد التاريخي يؤرخ بنشر ولف لدراسته هذه، معتبراً أنها وإن كانت دراسة أدبية لغوية إلا أن تأثيرها في الدراسة التاريخية، وقيمتها لها، تتمثل في إثباتها أن القراءة النقدية للنصوص القديمة تمكّن من استنباط معلومات وحقائق لا تتيحها القراءة التي تستبعد أداة النقد أو تغفل عنها.

وكان المؤرخ الألماني نيبور (١٧٧٦-١٨٣١) من أوائل المؤرخين البارزين الذين تأثروا بطريقة ولف النقدية في التعامل مع النصوص التاريخية، وخاصة ما تعلق منها بتاريخ الرومان الذي كرس نيبور كل جهده لدراسته دراسة علمية قائمة على النقد، وتمكن فيها من إثبات أن التاريخ الذي دونه المؤرخ الروماني الشهير ليفي (٥٩-١٧ ق.م) فيه قسط كبير من التزييف والخرافات[٤٩]. وحذا حذو نيبور في تعامله النقدي مع النصوص التاريخية، المؤرخ الألماني الشهير ليوبولد فون رانكه (١٧٩٥-١٨٨٦) الذي كرس، وطلابه، جهوداً كبيرة لتنظيم ودراسة الوثائق مما جعله علماً على مدرسة وثائقية تتسمى باسمه. وأولى عملية النقد في مختلف الدراسات التاريخية التي قام بها عناية فائقة يمكن معها القول بأنه، وسابقه نيبور، قد وضعا الأسس العلمية التي قام عليها النقد التاريخي في القرن التاسع عشر.

وفي ذلك الوقت الذي كانت فيه أسس النقد التاريخي توضع في ألمانيا، برز توجه مماثل في فرنسا عقب تأسيس مدرسة الوثائق فيها سنة ١٨٢٩[٤٠]، تلك المدرسة التي أصبحت قبل منتصف القرن التاسع عشر المعهد الأوربي الرئيس لدراسة الوثائق والمخطوطات، واحتفظت بمكانتها تلك حتى الوقت الحاضر. وساهمت المدرسة في تكوين عدد من المؤرخين تكويناً منهجياً علمياً ساعد في صقل قدرات النقد التاريخي التي تميز بها معظمهم مثل فوستيل دي كولانج (١٨٣٠-١٨٨٩). وقد تبنى تلك الروح العلمية القائمة على الدقة والضبط والنقد، التي وسمت أعمال المؤرخين الألمان والفرنسيين، عدد كبير من المؤرخين في مختلف البلدان الأوربية والولايات المتحدة الأمريكية.

ومن ثم نرى أن سنوات النصف الأول من القرن التاسع عشر كانت تشهد تحولات جذرية في مسيرة التاريخ، كان أبرز مظاهرها الاهتمام بالوثائق والمدونات التاريخية وجمعها وتصنيفها في أرشيفات خاصة، عنيت معظم الدول الأوربية بإنشائها وفتحها للباحثين والمؤرخين. وقد قامت حكومات هذه الدول بدعم المؤرخين الذين أخذوا على عاتقهم مهمة نشر وتحقيق الوثائق ومدونات التاريخ وسجلاته، علاوة على ما أنشأته هذه الحكومات من معاهد خاصة لفحص وتحقيق ودراسة الوثائق. أما المظهر البارز الثاني من مظاهر تلك التحولات، فكان ما رافق حركة نشر الوثائق من اتجاه جاد منظم نحو دراستها ونقدها.

وقد اتجه هذا النقد، الذي مارسه عدد من نابهة المؤرخين كما سبق القول، نحو أنماط مختلفة من النقد الخارجي في بداية الأمر لإثبات صحة الوثائق ونسبتها إلى مؤلفيها، وتعيين زمان ومكان تدوينها، وتحري نصوصها لتحديد العلاقة بينها، مثل النقد الذي مارسه آرنست برنهايم في كتابه (متن في منهج البحث التاريخي)، والذي أثبت فيه زيف عدد كبير من الوثائق التي لم تكن موضع شك من قبل. وشبيه بهذا ما قام به المؤرخ الفرنسي ج. مونو في كتابه (دراسات نقدية في مصادر تاريخ

الميروفنجيين)، المطبوع في باريس سنة ١٨٧٢[٥١]. ثم تعدت عملية النقد، في مرحلة تالية، حدود النقد الخارجي فعالجت لغة النصوص التاريخية لمعرفة المعنى الحقيقي الذي يقصده مدونوها مما يدخل ضمن إطار النقد الباطني الإيجابي، مع اهتمام مقتضب بعملية النقد الباطني السلبي، تناول البحث عما إذا كان واضع النص التاريخي معاصراً للأحداث، وشاهد عيان لها، ويتمتع بالأمانة والإدراك الواعي[٥٢]. وما لبث هؤلاء المؤرخين، الذين كان معظمهم من أساتذة التاريخ الجامعيين، أن دونوا شيئاً فشيئاً تلك العمليات النقدية في مؤلفات كان أغلبها خاصاً بمنهج البحث التاريخي. وهكذا كان هؤلاء يقومون بإرساء قاعدة جديدة، ضمن عدد من القواعد، تمكن التاريخ من الارتكاز عليها في إثبات علميته، ألا وهي النقد التاريخي.

وقد ظهرت المؤلفات التي تناولت موضوع النقد التاريخي، سواء بصورة مستقلة أو ضمن إطار منهج البحث التاريخي، بعد انتصاف القرن التاسع عشر، وكان أهمها:

- مناهج التاريخ، للمؤرخ الألماني درويسن، صدر سنة ١٨٥٨.
- مناهج الدراسة التاريخية، للمؤرخ الإنكليزي فريمان، صدر سنة ١٨٨٥.
- أبحاث في مشاكل التاريخ، للمؤرخ الفرنسي فوستيل دي كولانج، صدر سنة ١٨٨٥.
- مبادئ النقد التاريخي، للمؤرخ الفرنسي دي سميدت، صدر سنة ١٨٨٧.
- متن في المنهج التاريخي، للمؤرخ الألماني برنهايم، صدر سنة ١٨٨٩. ويتميز بأن مؤلفه استقصى جميع ما كتب في المنهج التاريخي، واستخلص منه قواعد عامة ميسرة في هذا الموضوع[٥٣].

ولكن أحداً من هؤلاء المؤرخين الذين نظّروا لمنهج البحث التاريخي في مؤلفاتهم هذه لم يتوصل إلى بلورة منهج متكامل للبحث التاريخي يتضمن تصوراً شاملاً لعمليات النقد التاريخي التي تشكل عماد هذا المنهج، وكانت أعمالهم تفتقر إلى

الوضوح والتماسك والشمول. كما كان تناولهم للنقد التاريخي يركز على نقد المصادر أو النقد الخارجي، ولم يولوا النقد الباطني ذلك الاهتمام وتلك الدقة والوضوح التي خصوا بها النقد الخارجي، عدا دي كولانج الذي لم يعالج في كتابه، الذي أشرنا إليه آنفاً، أي عمل يخص النقد الخارجي، بل ركز اهتمامه على نقد التفسير، وهو أحد جانبي النقد الباطني، الذي يعرف بالنقد الباطني الإيجابي. على أن هذا لا يعني أن ما كتبه هؤلاء الرواد عن منهج البحث التاريخي والنقد التاريخي كان قليل الفائدة والأهمية، إذ أنه في مجموعه يشكل مورداً غنياً من الملاحظات والقواعد المنهجية والنقدية التي تمتع معظمها بقسط كبير من الصحة والدقة، والتي كانت حصيلة خبرتهم في الدراسات التاريخية، وممارستهم العملية لها[٥٤].

لذلك فقد استمرت جهود المؤرخين الغربيين الرامية إلى بلورة منهج قويم متكامل للبحث التاريخي يعتمد قوانين عامة راسخة في النقد. وحققت تلك الجهود غايتها في العمل الذي قام به المؤرخان الفرنسيان شارل لانغلوا وشارل سينوبوس في مؤلفهما (المدخل إلى الدراسات التاريخية)، المنشور في باريس سنة ١٨٩٨. "والذي دفعهما إلى كتابته أنهما وجدا الكتب المتصلة بالمنهج التاريخي... غامضة، وسطحية، لا تقبل القراءة..."[٥٥]. كما أنهما في مجال النقد التاريخي وجدا، كما يقولان، "أن غريزة الثقة من القوة والثبات إلى حد أن منعت، حتى أهل المهنة، من تشييد النقد الباطني للأقوال على هيئة منهج منظم، كما فعلوا بالنسبة إلى النقد الخارجي للمصدر. فاقتصر المؤرخون في أعمالهم، بل واضعوا نظريات المنهج التاريخي على آراء عامية وصيغ غامضة، على العكس تماماً مما فعلوا بالنسبة إلى دقتهم في نقد المصادر"[٥٦]. وقد استطاع لانغلوا وسينوبوس في كتابهما هذا بلورة منهج في النقد التاريخي يمثل ذروة ما تمكنت الدراسات الجامعية في الغرب من تحقيقه في هذا المضمار في نهاية القرن التاسع عشر. وكان البناء النقدي الذي شيداه من الرسوخ والتكامل إلى الحد الذي لم يسمح بزعزعة القواعد التي قام عليها، أو إضافة أي بناء ذي قيمة أساسية إليه. وهذا ما

يمكن إدراكه من خلال ملاحظة احتفاظ المنهج الذي وضعه لانغلوا وسينوبوس للنقد التاريخي بموقعه الأساسي من النقد التاريخي المعاصر، وإن كان التقدم المستمر، وخاصة في مجال المعلومات والتوثيق وتقنيات فحص المصادر التاريخية، خلال القرن الذي أعقب عملهما قد فرض، دون شك، تعديلات أو إضافات جزئية، ولكنها كانت لا تمس صلب موضوع العمل الذي قاما به.

كما يمكن القول بأن ما قام به لانغلوا وسينوبوس قد رسخ علمية التاريخ التي كانت موضع شك ونقاش في القرن الماضي، ذلك أن تبلور منهج ذي قواعد عامة للبحث التاريخي، الذي كان لهما دور كبير في إنجازه، قد أدخل التاريخ في حظيرة علوم المنهج. التي يعني مفهوم العلم فيها أن موضوعاتها قابلة للخضوع لـ "دراسة منظمة لها قواعد عامة متفق عليها"[٥٧]. على أنه في الوقت الذي أصبح فيه التاريخ علماً منهجياً. فإن جزءاً أساسياً ومهماً من هذا المنهج، في الوقت نفسه يقوم على عمليات النقد، بحيث وصف التاريخ بأنه، من حيث طرائقه، علم نقد[٥٨]. واعتبر العمل فيه عملاً نقدياً بالدرجة الأولى، ذلك أن الوقائع التاريخية تصدر عن التحليل النقدي للوثائق والمصادر المختلفة[٥٩].

هوامش الفصل الثاني

(١) هورس، جوزف، قيمة التاريخ، ترجمة نسيم نصر، منشورات عويدات، ط٣، بيروت ١٩٨٦، ص٣٦.

(٢) هرنشو، ج. ، علم التاريخ، ترجمة عبد الحميد العبادي، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٨، ص٣٨-٤٥.

(٣) نفسه، ص٤٥-٤٦.

(٤) ينظر: الشيال، جمال الدين (الدكتور)، التاريخ الإسلامي وأثره في الفكر التاريخي الأوربي في عصر النهضة، دار الثقافة، بيروت (د.ت)، ص١٧-٤٤.

(٥) هورس، ص٣٧-٣٨، ٣٩.

(٦) الموسوعة الفلسفية العربية، م٢، ق٢، ط١، معهد الإنماء العربي ١٩٨٨، ص١٠٣٥. حاطوم، نور الدين (الدكتور)، معرب، تاريخ عصر النهضة الأوربية، دار الفكر ١٩٦٨، دون ذكر مكان الطبع، ص٧٩-٨٠.

(٧) كانت هذه الفكرة موجودة، قبل اليونان والرومان، لدى الآشوريين والكلدانيين. ينظر: الجابري، علي حسين (الدكتور)، فلسفة التاريخ في الفكر العربي المعاصر، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ١٩٩٣، ص١٧-٢٣، ٢٣٢.

(٨) هرنشو، ص٦٥-٦٨. هورس، ص٤٠-٤١. الشناوي، عبد العزيز محمد (الدكتور)، أوربا في مطلع العصور الحديثة، ج١، ط٥، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٥، ص٣٧.

(٩) أبرز هؤلاء: بروني، برتشوليني، بلوندس، مكيافلي، غويشرديني. ينظر: هرنشو، ص٦٩-٧١. حاطوم، ص١٣٧.

(١٠) الشناوي، ص٣٨.

(١١) وهو مؤرخ ولاهوتي أسباني عاش في القرن الخامس الميلادي، وكان تلميذاً للقديس أوغسطين. وعنوان تاريخه هو: الكتب التاريخية السبعة المؤلفة في الرد على الوثنيين.

(١٢) من أشهر هؤلاء: ليونردو بروني ١٣٦٩-١٤٤٤، بودغو برتشوليني ١٣٨٠-١٤٩٥، إينياس بكاوميني ١٤٠٥-١٤٦٤.

(١٣) مؤنس، حسين (الدكتور)، التاريخ والمؤرخون، دار المعارف، مصر ١٩٨٤، ص٦٩.

(١٤) هرنشو، ص٧٤، ٧٥.

(١٥) ينظر: هرنشو، ص٧١-٧٣، ٨٠. ويدجيري، أليان ج. ، المذاهب الكبرى في التاريخ، ترجمة ذوقان قرقوط، ط٢، دار القلم، بيروت ١٩٧٩، ص١٩٠، الشيال، ص٩١-٩٣.

(١٦) هرنشو، ص٧٦.

(١٧) ينظر: هرنشو، ص٧٧، ٨٠.

(١٨) تنظر أمثلة لما كان يحدث في فرنسا وإنكلترا في: دوفيز، ميشال، أوربا والعالم في نهاية القرن الثامن عشر، ترجمة إلياس مرقص، ج١، دار الحقيقة، بيروت ١٩٨٠، ص١٠-١١.

(١٩) ويلز، هـ. ج.، موجز تاريخ العالم، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٨، ص٢٧٢ وما بعدها.

(٢٠) نفسه، ص٢٦٧.

(٢١) للتفاصيل: بدوي، عبد الرحمن (الدكتور)، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٤، ج١، ص٣٩٢-٣٩٨، ٤٨٨-٤٨٩.

(٢٢) ينظر: هرنشو، ص٨٣-٨٥. ويلز، ص٢٦٨. دوفيز، ص١٠-١١. هورس، ص٤٢-٤٥.

(٢٣) هرنشو، ص٨٢.

(٢٤) مؤنس، ص٦٨.

(٢٥) ينظر: هرنشو، ص٨٢.

(٢٦) لتفاصيل أكثر عنها يراجع: حاطوم، ص١٩٨-٢٠٠.

(٢٧) ويلز، ص٢٥٣.

(٢٨) مؤنس، ص٦٨.

(٢٩) هورس، ص٩٦.

(٣٠) هرنشو، ص١٠٣.

(٣١) هورس، ص٤٦-٤٧.

(٣٢) الموسوعة الفلسفية العربية، مادة التنويرية، م٢، ق١، ص٣٨٧.

(٣٣) هورس، ص٥٢-٥٣. ولتفاصيل أكثر عن كوندرسيه تراجع: موسوعة الفلسفة، ج١، ص٣١٥-٣١٨.

(٣٤) الموسوعة الفلسفية العربية، م٢، ق٢، ص٩٨٦. هرنشو، ص٨٦.

(٣٥) ينظر: هرنشو، ص٨٩، ٩١.

(٣٦) يراجع: صبحي، أحمد محمود (الدكتور)، في فلسفة التاريخ، ط٢، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي ١٩٨٩، ص٨٤-٨٥، ٨٧، ١٧٣، ١٨٠-١٨١، ١٨٣. هرنشو، ص٨٧، ٨٨. هورس، ص٥٢.

(٣٧) مؤنس، ص٧٢.

(٣٨) نفسه، ص٧٠-٧٢.

(٣٩) ينظر عنه: صبحي، ص٢٨-٣١، ٥٥.

(٤٠) هرنشو، ص٩٢. هورس، ص٥٦.

(٤١) مؤنس، ص٧٤.

(٤٢) للإطلاع عليها ينظر: هرنشو، ص٩١. هورس، ص٥٦.

(٤٣) هناك مؤلفات كثيرة سارت في هذا الاتجاه، ينظر عنها: هرنشو، ص٩٥-٩٦.

(٤٤) نقل كلامه هذا: مؤنس، ص٣٦.

(٤٥) ينظر: هورس، ص٥٨.

(٤٦) بدأت تلك الجهود بإصدار مجموعة (بتيتو) في فرنسا سنة ١٨١٩، وبقيام مدرسة الوثائق فيها عام ١٨٢١. واستمرت تلك الجهود في ألمانيا وبلجيكا وأسبانيا والنمسا وإنكلترا إلى ما بعد منتصف القرن التاسع عشر. ينظر: هرنشو، ص١١٢، ١١٨-١٢٢.

(٤٧) لانجلوا وسينوبوس، المدخل إلى الدراسات التاريخية، ترجمه عبد الرحمن بدوي تحت عنوان: النقد التاريخي، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٠، ص٤٧.

(٤٨) ينظر: هرنشو، ص١٠٩.

(٤٩) مؤنس، ص٨٠. هرنشو، ص١١٠.

(٥٠) فتحت المدرسة سنة ١٨٢١ ولكنها أهملت حتى عاد الاهتمام بها ومارست نشاطها في عام ١٨٢٩.

(٥١) لانجلوا وسينوبوس، ص٨٨، ٩٤.

(٥٢) نفسه، ص١٣٥-١٣٦.

(٥٣) هرنشو، ص١٩. لانجلوا وسينوبوس، ص١٤، ١٣٠، ١٧١.

(٥٤) لانجلوا وسينوبوس، ص١٣، ١٣٢، ١٣٥.

(٥٥) لانجلوا وسينوبوس، مقدمة مترجم الكتاب، ص١٣.

(٥٦) لانجلوا وسينوبوس، ص١٣٥.

(٥٧) الشنيطي، محمد فتحي (الدكتور)، أسس المنطق والمنهج العلمي، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٠، ص١٦٩.

(٥٨) هرنشو، ص١٣٥.

(٥٩) لانجلوا وسينوبوس، ص٧١، ١٧٧.

الفصل الثالث

الذاتي والموضوعي في البحث التاريخي.. ملامح الافتراق والمواءمة

يرتبط الفكر التاريخي الغربي، الذي بلور منهجاً متكاملاً للدراسات التاريخية في أواخر القرن التاسع عشر، بمجمل مسيرة أوربا الفكرية في العصور الحديثة، وما تعاقب عليها من تيارات متباينة في طبيعتها واتجاهاتها، بدءاً بالتيارات العلمانية النهضوية وانتهاءً بالفلسفة العقلية التنويرية، ورومانسية مطلع القرن التاسع عشر. ولم يكن الفكر التاريخي طوال القرون الحديثة التي تعاقبت على أوربا بمنأى عن التطورات الفكرية والعلمية، وإن بدا، في كثير من الأحيان، متأخراً زمناً، وربما أفقاً، عن مواكبتها واللحاق بها. وهو ما يرى واضحاً في تأخر الغربيين إلى ما بعد انتصاف القرن التاسع عشر في صياغة منهج ذي قواعد عامة للبحث التاريخي. وكانت الدراسات التاريخية، في غياب مثل هذه القواعد العامة، تعتمد على رؤى منهجية ذاتية يضعها المؤرخ، المتخصص وغير المتخصص، لنفسه ويهتدي بها في عمله. ولا يعني هذا بالضرورة انعدام الموضوعية في كل الأعمال التاريخية، وبعدها عن إتباع بعض القواعد المنهجية العامة التي تقتضيها طبيعة العمل التاريخي، وتفرضها وحدة خصائص الموضوعات التاريخية المتماثلة بصورة خاصة. ولا يعني أيضاً أن المؤرخين لم يشتركوا في اعتماد بعض تلك القواعد المنهجية عينها في دراساتهم، وإن انفرد كل واحد منهم بطريقة التعرف عليها والتعامل معها والاستفادة منها.

بيد أن قواعد البحث التاريخي لم تدون وتقنن إلا من خلال عدد من الأعمال التي كرسها بعض المؤرخين بعد منتصف القرن التاسع عشر لهذا الموضوع، كان في مقدمتها كتاب (مناهج التاريخ) للمؤرخ الألماني درويسن، المنشور سنة ١٨٥٨،

وكتاب (مناهج الدراسة التاريخية) للمؤرخ البريطاني فريمان، الصادر سنة ١٨٨٥، وكتاب المؤرخ الفرنسي فوستيل دي كولانج (أبحاث في بعض مشاكل التاريخ)، الذي صدر في السنة نفسها. ثم فاق تلك كلها ما كتبه المؤرخ الألماني برنهايم، ونشر سنة ١٨٨٩ بعنوان (متن في المنهج التاريخي)، حيث تميز باستقصائه لجميع ما كتب في منهج البحث التاريخي، واستخلاصه لقواعد عامة ميسرة في هذا الموضوع. وتوجت الأعمال التي تناولت عمليات البحث التاريخي بنشر الفرنسيين لانغلوا وسينوبوس لكتابهما (المدخل إلى الدراسات التاريخية) سنة ١٨٩٨[١]، الذي عالجا فيه طبيعة المراحل المختلفة للدراسة التاريخية، وكيفية تعامل الباحث معها، مستندين في ذلك على تجاربهما الخاصة في ممارسة البحث التاريخي. والتي تقوم، فيما يتعلق بالنقد التاريخي خاصة، على الاستدلالات العقلية والمنطقية، ومستفيدين أيضاً من تجارب أقرانهما من أساتذة التاريخ الجامعيين ممن تصدوا لعملية التنظير المنهجي، أو من تصويب الأخطاء التي اعتورت أعمال البحث التاريخي والدراسات التاريخية عامة.

ويرى لانغلوا وسينوبوس في كتابهما هذا، أن التاريخ علم بلا ريب، لأنه بالإمكان إضفاء صفة العلم على أية مجموعة من المعارف المتحصلة عن طريق منهج وثيق للبحث في نوع معين من الوقائع. وهو يدخل في عداد العلوم الوصفية التي تختلف عن العلوم الطبيعية اختلافاً واضحاً. كذلك فإنهما اعتبرا أن منهج البحث فيه منهجاً علمياً لقيامه على مبدأ (الشك المنهجي) كما هو حاصل في العلوم الأخرى. ولكنه كما اختلفت (علمية) التاريخ عن (علمية) موضوعات الطبيعة، فلابدّ أن يكون منهج البحث التاريخي مختلفاً عن مناهج سائر العلوم الأخرى لأن وقائعه لا يمكن ملاحظتها بصورة مباشرة، كما هو حاصل في علوم الطبيعة مثلاً، والتي يمكن رصد وملاحظة وقائعها بصورة مباشرة[٢]. وقد حقق لانغلوا وسينوبوس، بوضعهما الأصول والقواعد العامة للبحث التاريخي، ما كان يصبو إلى تحقيقه

المؤرخون الغربيون منذ مطلع القرن التاسع عشر، وهو إدخال التاريخ في زمرة العلوم وإبعاده عن ميادين الأدب والفلسفة والمعارف العامة التي تفتقر إلى وظيفة مستقلة وأهداف واضحة، وذلك بإخضاعه لمنهج محدد في الدراسة والبحث، شأنهم في ذلك شأن المشتغلين ببقية الموضوعات التي لا تنتمي إلى العلوم البحتة، الذين أرادوا لموضوعاتهم أن تكون علوماً تتبع منهجاً خاصاً بها في الدراسة على غرار ما للرياضيات من منهج استدلالي أو برهاني، وما للطبيعيات من منهج تجريبي.

ويمكن القول بأن العمل الذي قام به لانغلوا وسينوبوس يعدّ أنموذجاً للفكر التاريخي الغربي في مضمار منهج البحث. ذلك أنه في الوقت الذي مثّل فيه مرحلة النضج التي بلغها هذا الفكر قبيل حلول القرن العشرين، فإنه احتفظ في الوقت نفسه بقيمته العلمية، إذ ما يزال يعتبر مصدراً رئيساً في مجاله. وهو، من جانب آخر، يأتي في طليعة المصادر التي اعتمدت عليها المؤلفات العربية في منهج البحث التاريخي. فهذه المؤلفات تعتمد اعتماداً يكاد يكون تاماً على الفكر التاريخي الغربي. وتلك حقيقة باتت معروفة، وهي لا تخص منهج البحث في التاريخ فحسب، فأنظمة المعرفة وأساليب البحث العلمي في مجمل العلوم الإنسانية والاجتماعية هي أنظمة وأساليب غربية[٣] في أدواتها ومفاهيمها. وقد أعدنا إنتاجها مع شيء من التحوير في محاولة لجعلها تلائم طبيعة الدراسات التي نقوم بها، مما يحول، بطبيعة الحال، دون معرفة ذواتنا وتاريخنا ومجتمعنا معرفة علمية واعية تساهم في دفع مسيرة التقدم التي نرومها.

وقد عززت الآراء المعاصرة في منهج البحث العلمي وفلسفة العلوم ما انتهى إليه المؤرخون في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين من أن التاريخ علم له منهج خاص يتبع في دراسته وبحث موضوعاته. فقد اعتبر عصرنا أن هناك صلات وثيقة بين مجالات المعرفة المختلفة، وأن العلم بمعناه الواسع قد حقق تقدماً عظيماً في مختلف مجالاته الرياضية والطبيعية والإنسانية، بحيث لم يعد التمييز بين المجال النظري والمجال التطبيقي أو التجريبي تمييزاً له قداسته وخطره كما كان من

قبل[٤]. ومن ثم فإن إشكالية علمية المنهج، وعلمية التاريخ لم تعد موضوع جدال ونقاش عقيمين في الوقت الحاضر. فمنهج البحث التاريخي هو منهج علمي لما يعتمده من خطوات محددة متفق عليها للدراسة التاريخية، والتي تبدأ بجمع الوثائق والأصول التاريخية، وتنتهي بتشييد الصيغ العامة والعرض التاريخي. والمنهج العلمي، كما تعرفه فلسفة العلوم، هو فن ترتيب الأفكار ترتيباً دقيقاً بحيث يؤدي إلى كشف حقيقة مجهولة[٥]. أو هو مجموعة من الإجراءات التي ينبغي اتخاذها بترتيب معين لبلوغ هدف معين، وتتوقف طبيعة هذه الإجراءات وتفاصيلها على الغاية منها، وتتنوع بتنوع العلوم[٦]. فإذا ما رتبت أفكار الدراسة التاريخية ضمن مراحل محددة أمكن إيجاد منهج بحث تاريخي علمي يمكننا تعريفه بأنه المراحل التي يسير خلالها الباحث في دراسته حتى يصل إلى الحقيقة التاريخية، أو إلى ما يقرب منها[٧]. ويساهم حل إشكالية علمية المنهج في حل إشكالية علمية التاريخ، ذلك أن تناول موضوعات التاريخ ضمن دراسة منظمة قائمة على منهج واضح ومستندة إلى الموضوعية يمكّن من إسناد صفة العلم للتاريخ، وذلك في ضوء المفهوم الذي وضعه الفيلسوف المعاصر جون ديوي للعلم بمعناه الواسع[٨]. بيد أننا يجب أن نلاحظ بأن صفة العلم لا تتحقق إلا باشتراط أن يكون الباحث ناقداً متجرداً عن الأهواء والميول ولا يبتغي سوى الوصول إلى الحقيقة.

وهكذا نرى أن الاتجاه العام للفكر الفلسفي والتاريخي المعاصر يضفي صفة العلم على التاريخ، ويجعل طريقة دراسته طريقة علمية، إلا أن ذلك لا يحول دون رصد جملة من الحالات التي ارتكز فيها منهج البحث التاريخي على (ذاتية) المؤرخ أو الباحث التاريخي. ومن ثم فلابدّ لنا أولاً أن نستطلع أمر مثل هذه الحالات الذاتية في العمل التاريخي قبل أن نتطرق إلى حقيقة الذاتي والموضوعي، وما قد يسببه من إشكال لمناهج البحث والعلوم عامة بما فيها العلوم المحضة، وقبل أن نتعرف على نصيب المنهج التاريخي من تلك الإشكالات.

ملامح الذاتي والموضوعي

إن الممارسات الذاتية في معظم مراحل البحث التاريخي أمر لا يكاد يسلم منه المؤرخون، ولم ينج من شراكه البارزون منهم، بمن فيهم الذين نظّروا لمنهج البحث التاريخي حينما اضطرهم الواقع العملي التخلي عن يوتوبيا التنظير(٩). وذاتية الباحث تظهر ابتداءً من المراحل الآلية اليسيرة التي يفترض بأنها لا تتأثر بشخصية الباحث، ولكن التعامل معها بما يجب على وفق الروح العلمية يختلف في واقع الحال من باحث لآخر، ومن ثم فإن النتائج التي تترتب عليها قد تعرض الدراسة التاريخية لأوجه مختلفة من النقص أو الخطأ أو التحريف. إن عملية البحث عن المصادر، والتعامل مع العلوم المساعدة، وطريقة حفظ وتدوين المادة التاريخية، هي أمثلة واضحة على عمليات منهج البحث التي قد يبدو التعامل معها أمراً موحداً بين الباحثين، لا يخضع لموهبة الباحث، ولكن القدرات الشخصية لكل باحث لها دور كبير في معالجة مثل تلك العمليات. فليس لكل باحث في التاريخ نفس القدرة والرغبة في استقصاء مظان وموارد مصادر بحثه، فهناك من يهمل الرجوع إلى مصادر مهمة تخص موضوع دراسته لأنه لا يتمكن من الحصول عليها لأسباب متعددة منها ما يستلزمه الحصول على هذه المصادر من تكاليف مالية كبيرة لوجودها في بلد آخر بعيد عن بلد الباحث، أو لوجودها في مكتبات أو في أرشيفات خاصة لا يمكن الوصول إليها بيسر، أو لأن أصحابها يضنون بها على الآخرين. كما أن الاهتمام بتحصيل العلوم المساعدة اللازمة لموضوع البحث أو الإلمام بهذه العلوم، يتناسب أيضاً مع الأفق الفكري والثقافي لكل باحث، وما يتمتع به من دقة وإخلاص لروح البحث العلمي. كذلك فإن أسلوب تدوين وتبويب المادة التاريخية التي يجمعها الباحث من مصادره هو أسلوب ذاتي، ذلك أن القيام بهذا العمل له أساليب متعددة يختار الباحث منها عادة ما يتوافق مع رغبته وميوله، كأسلوب الجذاذات، أو الكراريس أو غيرها. وقد ينعكس الأسلوب السيئ، الذي تقل فيه احتمالات حفظ المادة التاريخية وترتفع فيه احتمالات تعرض بعضها للتلف أو الضياع، على صحة ودقة العمل التاريخي.

وهكذا فتلك الحالات على الرغم مما يبدوا من ضآلة أهميتها، فإنها دون شك، تبعد كثيراً من الباحثين عن الموضوعية اللازمة للدراسة التاريخية.

وإذا ما تجاوزنا المراحل المنهجية التحضيرية والثانوية إلى مرحلة النقد في العمل التاريخي، نرى أن النقد الخارجي تنتظمه، بصورة عامة، منهجية علمية ترسخت في الغرب بفضل العمل الدؤوب في تحقيق الوثائق والأصول التاريخية، والذي أدى إلى صياغة أسس وقواعد موضوعية عامة للنقد الخارجي[١٠٠]. إلا أن هذه الأسس والقواعد لا يمكن تطبيقها على كل الأصول التاريخية أحياناً، وهي تخضع لما يمكن أن نسميه بحذلقة الباحث في أحيان أخرى، مما يقلل من درجة موضوعيتها. فنقد التصحيح الذي يتحرى عن مدى صحة نصوص الأصول التاريخية ومطابقتها للنص الأصلي الذي دونه مؤلفو تلك الأصول، لا يسلم، فيما يتعلق بالنص الذي فُقد أصله ولا تعرف له سوى نسخة واحدة، من اجتهادات الباحثين التي تنصب على تصحيح بعض مواضع هذا النص التي تعرضت للتحريف -التزييف أو الخطأ- خلال عملية النقل أو النسخ. وهي اجتهادات شخصية تختلف، بطبيعة الحال، من باحث لآخر. كذلك فإن عملية نقد المصدر، وهي من عمليات النقد الخارجي أيضاً، وتستهدف كشف الوثائق والمصادر الموضوعة، تتأثر أحياناً بصفة الإفراط في النقد، أو الإفراط في الشك بعبارة أصح، التي يتصف بها بعض الباحثين. ويجب التفريق بين هذه الصفة، التي تتخذ شكل التحذلق لدى هؤلاء، وبين صفة الدقة اللازمة للباحث. فالدقة، والنقد الذي لا يتجاوز حدوده إلى الشك المبالغ فيه أو إلى الحذلقة، لا يؤدي إلى نتيجة خاطئة تستبعد فيها وثائق صحيحة على أنها وثائق منحولة، أو العكس، وهي النتيجة التي يصل إليها بعض الباحثين بسبب من تلك الصفات والاتجاهات الشخصية التي يحملونها.

أما النقد الباطني، فإن الإيجابي منه يهتم بتفسير المعنى اللغوي لنصوص الأصول التاريخية، وله مرحلتان: أولاهما تهدف إلى تحديد المعنى الحرفي لكلمات

النص، والثانية تحاول استكشاف المعنى الحقيقي لها. والباحث في المرحلة الأولى يأخذ بنظر الاعتبار التغيرات التي تطرأ على دلالات الكلمات بسبب من تعاقب الأزمنة واختلاف البلاد واللهجات، والتفاوت في أسلوب استعمال اللغة الواحدة بين كاتب وآخر، وبين صنف وآخر من الناس. كما يراعى عدم تفسير كلمة أو جملة بمعزل عن السياق العام للنص. ولكن الباحث مهما التزم بتلك القواعد المنهجية، بل وبأية قاعدة يمكن أن تضاف لها، فإن تصوراته الخاصة، فيما نرى، للألفاظ التي لها دلالات متعددة ستقوده إلى تغليب معنى معين من المعاني لكل لفظة منها على غيره، مما قد لا يتطابق مع المعنى الذي أراده واضع النص. وتتجلى ذاتية الباحث أكثر في المرحلة الثانية، وهي المرحلة التي يحاول فيها معرفة المعنى الحقيقي للنص التاريخي. فإذا كان لمرحلة تحديد المعنى الحرفي بعض القواعد العامة والمعايير الثابتة، فإن هذه المرحلة تكاد تخلو من وجود مثل هذه القواعد والمعايير. فالباحث لا يستطيع بصورة مؤكدة معرفة المعنى الملتوي للنص، الذي يعتمد المجاز اللغوي من استعارة ومبالغة وتلميح، أو الذي يستعمل المثل أو الرمز أو الإضمار، فضلاً عن صعوبة تحديد النصوص التي تنطوي على مثل هذا المعنى أحياناً. ومن ثم فإن حصر ومعالجة هذه الحالات يعتمد بالضرورة في معظم الأحيان، على تقدير الباحث، وعلى ظروف متعددة تتعلق بمجمل أفكار مؤلف النص التاريخي واتساقها مع طبيعة فكر العصر الذي عاش فيه، ومدى اضطراب وغموض النص، وغيرها من الظروف الفردية الخاصة.

ولا يسلم النقد الباطني السلبي، في تقديرنا، من التأثر بنوع من الممارسة الذاتية التي يمكن أن نصفها بالذاتية (الطبيعية) أو (الواقعية)، التي يمثلها الاتجاه العام نحو التسليم بما يرد في الوثائق والأصول التاريخية "لأن النقد مضاد للمسلك المعتاد للعقل"[١١]. ومن ثم لا يمكن تطبيق ما قرره منهج البحث التاريخي من خطوات للنقد الباطني السلبي إلا بمحاولات استئصال مستمرة لتلك الذاتية الطبيعية أو

الواقعية، تلازم العمل في كل خطوة منها. وهكذا نرى أن العمل في النقد الباطني السلبي يحتاج إلى موضوعية قوامها امتلاك الباحث لـ (حس نقدي)، يستطيع اكتسابه، كما يرى لانغلوا وسينوبوس، بالتلقين و "المران المتكرر" [٤٦]. ولكننا نشك في مقدرة مثل هذا المران على صقل موهبة النقد لدى كثير من الباحثين. وحتى إذا أمكن التغلب على هذه الذاتية الطبيعية، فإن ذاتية من نوع آخر سوف تشوب العمل النقدي، ذلك أن فحص أمانة ودقة مؤلف الأصل التاريخي يقتضي التعرف على طبيعة وظروف عمله، وهو مما لا يتاح للباحث بشكل تام ومرض غالباً. إذ لا يمكن للباحث أن يتمثل جميع تلك الظروف، ولا يستطيع في الوقت نفسه أن يمتلك دليلاً قاطعاً في حالات كثيرة على الكيفية التي أنتج المؤلف نصه وفقاً لها. ومن ثم فإن حقيقة وواقع الممارسة النقدية لابدّ أن تتغلب على أي منهج محدد ودقيق لعمليات النقد الباطني السلبي. وما قد يتضمنه هذا النوع من النقد من ذاتية تظلل معالم أي معيار خارجي للأمانة والدقة، تنبع من فهم وتقدير كل باحث لعوامل وظروف وطبيعة الخطأ الذي اقترفه واضع الأصل التاريخي، أو التزييف الذي مارسه.

ويتجلى العمل الذاتي في مراحل البناء التاريخي أو العمليات التركيبية بصورة أوضح مما بدا عليه في العمليات التحليلية السابقة. ومجمل العمليات التركيبية لا تنتظمها غالباً خطة عامة أو قواعد منهجية محددة بسبب من خصوصية موضوعات علم التاريخ، فلكل موضوع في التاريخ معطيات معينة تتعلق بطبيعة وبحجم ونوع الوقائع التي استخلصت من الوثائق بعد إجراء عمليات النقد الخارجي والباطني. ووضع خطة منهجية عامة للبناء التاريخي أمر بعيد عن الموضوعية، لأن المادة الخاصة بكل موضوع في البحث التاريخي قد لا تكفي لتحقيق أهداف أي خطة منهجية سبق وضعها، أو على العكس حينما يستدعي العثور على مادة جديدة أو غير متوقعة تعديل الخطة الموضوعة. ومن ثم فإن ذاتية العمل في البناء التاريخي ترجع، في جانب من جوانبها، إلى تميز كل موضوع من موضوعات

البحث التاريخي بميزات وصفات خاصة، وإن كان ذلك لا ينفي وجود قواسم منهجية مشتركة تنتظم مرحلة العمليات التركيبية للدراسات التاريخية كافة.

ومرحلة العمليات التركيبية تؤلف الشق الثاني لمنهج البحث التاريخي. ومع أولى خطواتها، التي تقوم على اختيار الباحث للوقائع وترتيبه لها لتتحول إلى وقائع تاريخية، يبدأ العمل التاريخي بالتشكل. وذاتية الباحث تبرز مع الخطوات الأولى هذه، ذلك أن تقرير أهمية الواقعة التاريخية، ومن ثم إثباتها واستبعاد غيرها من الوقائع، يعود إلى تقديره الخاص[١٣]، فهو وحده الذي يقرر ضرورة وقائع معينة يراها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بموضوعه، وهو الذي يستبعد أيضاً وقائع أخرى لتقديره بأنها غير مهمة لبحثه أو ضعيفة الارتباط به. ويبدو لنا أن تعامل أكثر من باحث مع مادة تاريخية معينة أفرزت بعد إجراء عمليات النقد المختلفة لا يمكن أن يؤدي إلى كتابة تواريخ متماثلة من هذه المادة نفسها مهما حاول كل باحث أن ينتهج سبيل الموضوعية.

والوقائع التاريخية المفردة، أو الصورة التاريخية المتشكلة من مجموعة منها، لا تعبر تعبيراً دقيقاً عن وقائع الماضي التي نقلتها الأصول التاريخية. فإذا تجاوزنا كيفية تصور وفهم مؤلف الأصل التاريخي للأحداث، حتى تلك التي شاهدها بنفسه، وما يمكن أن يحدثه هذا التصور والفهم الخاص من تجاوزات على موضوعية العمل الذي قام به، نجد أن الباحث لا يسلم من مثل هذا التجاوز في نقله لوقائع الماضي، ذلك أن الصورة التاريخية التي يقدمها على أنها صورة حقيقية للوقائع التي حدثت في الماضي تعكس في جانب من جوانبها تمثله الذاتي لتلك الوقائع وكيفية إدراكه لها، والذي يتم على وفق قياسه لها على ما يشبهها من وقائع الحاضر التي أدركها وشاهدها بنفسه. علاوة على أن معالم صورة الوقائع التاريخية التي يقدمها الباحث لا تكتمل بالمادة التاريخية التي توفرها المصادر، فمهما كانت سعة التفصيلات التي تتضمنها هذه المصادر، إلا أنها لا تفي لوحدها لرسم صورة

متكاملة لأحداث الماضي، ولابدّ أن تحتاج لشيء، قليل أو كثير، من خيال الباحث، وهو ملكة يشترطها منهج البحث له. وإن كان مثل هذا الخيال يجب ألا يبنى على أوهام وتصورات لا أساس لها، بل يفترض فيه أن يستند على أسس واقعية تتضمنها المادة التاريخية، فإن طبيعته وممارسته ستبقى دون شك متفاوتة بين باحث وآخر.

ولتنظيم الوقائع التاريخية التي تجمعت لدى الباحث، وهي وقائع غير متجانسة، في موضوعات موحدة، لابدّ له من الأخذ بعين الاعتبار طبيعة هذه الوقائع من حيث تشابه واختلاف موضوعاتها، واتساقها الزماني والمكاني، ودرجة التعميم والتخصيص فيها، والتفاوت في درجة يقينها. ولكن منهج البحث التاريخي لا يقدم قواعد محددة واضحة لترتيبها. ذلك أن ترتيب الوقائع التاريخية لتكوين مجموعات موضوعية موحدة يقوم عليها البناء التاريخي يخضع غالباً إلى تقدير كل باحث ووجهة نظره في طبيعة تلك الوقائع ومن ثم فإن الذاتية تعود مجدداً لتشوب العمل التاريخي، ولتلقي ظلالاً من الشك على علمية التاريخ، وتجعله أقل العلوم منهجية لأنه انبثق من لون أدبي، على حدّ تعبير شارل سينوبوس(٤٤).

ويقودنا تتبع ملامح العمل الذاتي في البحث التاريخي إلى مراحل البحث الأخيرة، التي يمكن أن نرصد فيها بعض التأثيرات الذاتية للباحث في موضوع دراسته، كما في مرحلة التفسير والتعليل ومرحلة العرض التاريخي. فالتفسير والتعليل في العمل التاريخي محكوم، فيما يبدو، بوجهة نظر ورؤية الباحث الخاصة لماهية وطبيعة الأحداث التاريخية، والأسباب التي تفاعلت في تكوينها، والنتائج التي أحدثتها، ومدى قناعته بحقيقة تلك الأسباب والنتائج. فمعيار الأسباب والنتائج يخضع للنمط العقلي الذي يعتمده الباحث في تفسيره لأحداث التاريخ وتعليله لها. ومن ثم فإن القواعد المنهجية لا تضع معايير للتفسير والتعليل بسبب الذاتية التي تكتنفه. ويمكننا أن نرصد ذاتية هذا العمل في عدم التطابق بين الأسباب التي يسوقها والنتائج التي يخلص إليها أي باحث لأي حدث من أحداث الماضي،

وبين ما يسوقه ويخلص إليه باحث آخر للحدث نفسه. ومن هذا الواقع جاء تعدد قراءات التاريخ العام، واختلاف (فلسفات) التاريخ.

أما العرض التاريخي فليس له تقنين منهجي واضح، وهو يعكس غالباً أسلوب الباحث، ولغته، وطريقة عرضه للأحداث وتقديره لأولوياتها. فلكل باحث أسلوب معين في الكتابة، ولغة خاصة تعتمد مفردات ودلالات معينة. كما تخضع عملية عرضه للأحداث التاريخية، سواء في متن البحث أو في هوامشه، أو فيما بين المتن والهوامش، لتقديره لمدى أهميتها. وكل ذلك يعكس بطبيعة الحال جانباً آخر من جوانب الذاتية في العمل التاريخي.

ولكن... بعد استعراض كل تلك الجوانب المنهجية الذاتية المتعددة، لابد من أن نقرر بأن هناك خطوات كثيرة في العمل التاريخي تنتظم العمل فيها موضوعية علمية لا مكان فيها لحضور ذات الباحث وتدخلها في موضوع البحث. فعمليات النقد الخارجي بصورة عامة تقوم على منهج دقيق مشترك، يؤدي غالباً إلى بلوغ نتيجة عامة لا تترك مجالاً، إلا في حدود ضيقة، للتعديل أو الإضافة، وهي بذلك تشبه النتائج التي تحققها العلوم البحتة، مما حدا ببعض المؤرخين إلى القول بأن عمليات النقد الخارجي هي وحدها التي تمكّن التاريخ من الارتقاء إلى مرتبة العلم الدقيق(٥٥). ومن ثم فإن الأعمال التي تنجز في حقل النقد الخارجي تتيح للباحثين الاستفادة من نتائجها، بخلاف معظم أعمال النقد الداخلي وغيرها من الأعمال التي تخص بقية مراحل منهج البحث، إذ لا يمكن للباحث فيها أن "يستفيد من نتائج أعمال غيره"(٥٦)، لما يداخل كل عمل منها من خصوصية الباحث الذي أنجزه. كما أننا يمكن أن نلمس قدراً من الموضوعية في بعض عمليات النقد الأخرى، أو في العمليات التركيبية بما فيها تلك التي تكون عرضة، بطبعها، لمداخلات الباحث الخاصة، كالبرهان البنائي الذي يعمل على إكمال الصورة التاريخية الناقصة، إذ أنه على الرغم من صعوبة ودقة العمل به، فإن ممارسته في بعض الحالات وفقاً للشروط

الدقيقة التي يضعها منهج البحث التاريخي[١٧] تمكّن من استنباط الملامح الناقصة للأحداث الماضية بصورة علمية. علاوة على ذلك كله، فإن الموضوعية، فيما نرى، تفرض نفسها أحياناً على الباحث، وخاصة في تقرير وتدوين الوقائع التاريخية الرئيسة أو الأساسية، كتوقيت الأحداث وتحديد مواقعها.

وهكذا نرى أن الممارسة الذاتية في العمل التاريخي هي ممارسة متعددة ومتشعبة الاتجاهات، ولا يمكن أن تنجو منها معظم مراحل وجزئيات هذا العمل. فالتاريخ بحكم طبيعة مواده هو بالضرورة (علم ذاتي)[١٨]، وهذا ما يحتم عليه الابتعاد عن محاكاة منهج العلوم الطبيعية، واتخاذ منهج بحث خاص به ملائم لطبيعة مادته التي لا يمكن ملاحظتها ملاحظة مباشرة، بل تخيلها وتصورها على أساس من مشاهدة وإدراك وقائع الحاضر.

ومثل هذه (الذاتية) التي تقوم على تخيل الباحث لأحداث الماضي، لاشك أنها تمنح فرصة للخطأ والتحريف في نقل حقيقة وقائع الماضي، إلا أن الذاتية لا تعني معنى مرادفاً لمعنى الوهم. ولا يعني الذاتي أنه غير حقيقي، فحينما تتفاعل ذات الباحث مع المادة التاريخية لا تنتج بالقطع وقائع تاريخية غير حقيقية، أو منعدمة الوقوع. فالذكرى ليست إلا صورة متخيلة ولكنها مع ذلك ليست وهماً، بل هي امتثال لحقيقة واقعية مضت "صحيح أن المؤرخ، وهو يشتغل في الوثائق، ليس في خدمته ذكريات شخصية، لكنه يضع لنفسه صوراً على غرار ذكرياته"[١٩]. ولابدّ أن يكون في العمل التاريخي، فيما نرى، تفاعل بين ذات الباحث وموضوعه، إذ لا يمكن فيه الفصل بين الذات والموضوع، لأن الذات هي الإنسان والموضوع متعلق بالإنسان وأفعاله أيضاً. فالإنسان هو الدارس وهو مادة الدراسة معاً. وموضوعية التاريخ ليست موضوعية وقائع، إلا في حدود الوقائع اليسيرة التي يمكن الحكم عليها بالخطأ المطلق أو الصحة المطلقة، بل هي موضوعية علاقة، فيما يرى المؤرخ الإنكليزي إدوارد كار، "العلاقة بين الماضي والتفسير"[٢٠]، بمعنى أنها موضوعية

المؤرخ في تفسيره لوقائع الماضي، وليست موضوعية العلم أو الحالة الخارجية المبحوثة.

في نطاق الطبيعية والتاريخية

وتحتل قضية الذاتي والموضوعي في البحث التاريخي موقعاً في الجدل المعرفي بين النزعة الطبيعية والنزعة التاريخية، كنزعتين فلسفيتين متعلقتين بعلم المناهج Methodology وكذلك في امتدادهما الفلسفي الذي صاغ منهما، بعد تأسيس أوغست كونت للمذهب الوضعي، مذهبين فلسفيين تحت عنوان: الوضعية والمثالية. فالوضعية ترى أن لا يتجاوز الفكر الإنساني الظواهر الواقعية، وتعتبر أن المعرفة الموضوعية اليقينية تتجسد في العلوم الطبيعية. أما المثالية فترى أن الذات، وليس الموضوع الخارجي، هي محور المعرفة ومعيار صدقها[٢١]. وقد انعكست النزعتان: الطبيعية والتاريخية على المعرفة التاريخية وما تتضمنه منهجية التاريخ من ذاتية وموضوعية، إذ يرى بعض المؤرخين إمكانية تحقيق الموضوعية في البحث التاريخي. ولعل أشهر من افتتح هذا الاتجاه، من المؤرخين، الألماني ليوبولد فون رانكه، الذي كان يدعو إلى كتابة تاريخ (علمي) يصور الماضي "كما كان بالضبط". وهو أمر يصعب تحقيقه في البحث التاريخي فيما يبدو، إن لم يكن مستحيلاً. بيد أن مثل هذا الاتجاه قد سرى بين ثلة من المؤرخين والفلاسفة الذين اشتغلوا في حقل المنهج التاريخي وفلسفة التاريخ، حيث حاول هؤلاء أن يطبقوا على منهج البحث التاريخي ووسائل تحصيل المعرفة التاريخية الوسائل والطرق التي تتبعها مناهج العلوم البحتة في تحصيل المعرفة العلمية، فأطلق عليهم أسم أصحاب النزعة الطبيعية، ثم أصبحت هذه النزعة تعرف، كمذهب فلسفي، بالوضعية.

ويقابل هذا الاتجاه اتجاه آخر مضاد له هو اتجاه أصحاب النزعة التاريخية، المعروفة بالمثالية كمذهب، والذي لا يرى إمكانية تطبيق منهج مماثل لمنهج العلوم الطبيعية على البحث التاريخي، إذ أن هذه العلوم هي معارف موضوعية قائمة على

التحليل والتركيب والمقارنة الواقعية والملاحظة المباشرة لمادة البحث، بينما لا شيء من هذا موجود في التاريخ. فليست هناك رؤية مباشرة لأحداث التاريخ، بل رؤية متخيلة غير مباشرة لأحداثه، والمؤرخ لا يشاهد أحداث التاريخ الذي يكتبه، ويعتمد في كتابته على من دوّن الأصول التاريخية، بألفاظ لا يمكنه تمثلها بدقة. ويزداد الأمر تعقيداً حينما تنقل هذه الأصول نشاطات إنسانية فكرية عن الماضي مما يزيد إدراكها صعوبة تفوق إدراك وصف الوقائع المادية[٢٢]. كما أن التحليل والتركيب في البحث التاريخي أمر إن لم يكن متعذراً فهو مثالي لا يمكن تطبيقه في الواقع العملي إلا بصعوبة ودقة بالغتين. فإذا كان الأصل التاريخي هو نقطة البداية في عمل المؤرخ أو الباحث في التاريخ، فإن الواقعة التاريخية هي نقطة الوصول. وبين نقطتي الابتداء والوصول لابدّ من المرور بسلسلة مركبة من عمليات الاستدلال والبرهان وقياس النظير يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً عضوياً، ولا يمكن إجراؤها إلا بدقة كبيرة واتكاء على موهبة وقدرة الباحث، وقابليته على تجنب الخطأ مهما كان يسيراً، ذلك أن مثل هذا الخطأ يمكن أن يفسد العمل برمته ويوصل إلى نتائج خاطئة. ولنا أن نتصور بعد ذلك صعوبة، بل تعذر عملية التحليل والتركيب في العمل التاريخي، وعدم مماثلة هذا العمل للتركيب والتحليل الموضوعي في العلوم البحتة. والتحليل والتركيب مثالي أيضاً في أجزاء البحث التاريخي، فليس من اليسير أن يمر الباحث، عند قيامه بالنقد الباطني السلبي مثلاً، بكل الأفعال المتتالية التي أنتجت الوثيقة، منذ أن شاهد مؤلفها الواقعة، موضوع الوثيقة، حتى حركة يده التي خطت كلماتها، أو المرور بخط سير مضاد يبدأ بحركة اليد حتى يصل إلى المشاهدة[٢٣].

ومن ثم فإن موضوعية العمل في العلوم الدقيقة لا يمكن تحقيقها في العمل التاريخي في رأي عدد كبير من المؤرخين، فالتاريخ العلمي من وجهة نظر المؤرخ الأمريكي تشارلس بيرد هو "حلم نبيل". وحقائقه كما يراها زميله ومواطنه كارل بيكر "لا تتأتى لأي مؤرخ ما لم يقم هو بخلقها"[٢٤]. وهناك غيرهما عدد من كبار

المؤرخين الغربيين، مثل كولنغوود، وفرودة، وأوكشوت، كان يرى مثل هذا الرأي، فأوكشوت يجعل التاريخ عالماً للأفكار، أو عالم أفكار المؤرخ، فالمؤرخ عنده حين يظن أنه يقوم بمعرفة الحوادث الماضية كما حدثت فعلاً إنما يقوم في الحقيقة بتنظيم إدراكه الحالي[25]. أما المؤرخ الإيطالي بنديتو كروتشه، فمقولته المعروفة (كل التاريخ تاريخ معاصر) تقوم على رؤيته لوجود فرق أساسي بين المعرفة التاريخية والمعرفة العلمية، فالمعرفة التاريخية عنده تمثل نوعاً من الثقافة أو الإدراك الفكري. والماضي بحدّ ذاته عنده لا وجود له إلا في ذهن المؤرخ وحينما يفكر فيه[26]. وقد شكل هؤلاء اتجاهاً نظرياً يعرف بالنسبية التاريخية Historical Relativism، يذهب إلى أن التاريخ يستند إلى قيم وأطر ثقافية وفكرية تؤثر في تحريك أحداث الماضي، وتدفع الباحث نحو بلورة اتجاهات معينة يفهم من خلالها تلك الأحداث.

... وبعد، فالذاتية كما تبينا لها دور واضح في منهج البحث التاريخي، ومن ثم في كتابة التاريخ. ولكن هل يقدح هذا المقدار من الذاتية في علمية التاريخ، وما هي حقيقة الاختلاف بين الذات والموضوع، وما مدى انعكاسه على العلوم عامة، وعلى التاريخ بصورة خاصة؟

الجذور الأبستمولوجية والانعكاس على التاريخ

ويلزمنا حينئذ أن نرجع إلى معنى الذاتية والموضوعية كمصطلحين فلسفيين متعلقين بنظرية المعرفة، وإلى طبيعة وحدود العلاقة بينهما. فالذاتية فيما تذهب إليه مذاهب بعض الفلاسفة، هي وسيلة تحصيل المعرفة التي تعتمد اعتماداً كبيراً على ذهن الباحث، وتعتبر الوقائع الخارجية المجردة لا تمكّن لوحدها من بلوغ الحقيقة[27]. في الوقت الذي تشدد فيه الموضوعية، كوسيلة للمعرفة على مذاهب آخرين، على العناصر الخارجية للواقع، وتهمل، نسبياً، العناصر الذهنية. فكل مذهب يقرر إمكانية الوصول إلى إدراك حقيقة واقعية، قائمة بذاتها، مستقل عن النفس المدركة، هو مذهب موضوعي[28]. ولكن التمييز بين معنى الذات ومعنى

الموضوع وإن كان ممكناً من ناحية مثالية. فإنه متعذر أو شبه متعذر واقعياً، فالقضايا التي تثيرها العلاقة بين الذات والموضوع في تحصيل المعرفة، أو في مناهج العلوم، خاصة العلوم الإنسانية منها، هي من الغموض والتعقيد إلى الدرجة التي جعلتها محل جدل دائم استمر منذ عهد السوفسطائي اليوناني بروتاغوراس (نحو ٤٩٠- ٤٢٠ ق.م) فبروتاغوراس كان يرى أن حقائق الأشياء لا تدرك إلا عن طريق ذاتي، لأن الحقائق نسبية ومصدرها الإنسان. فالإنسان عنده (مقياس كل شيء)[٢٩]، ومن ثم كان بروتاغوراس أول من طرح مسألة المعرفة معتبراً أنها لا تتعلق بالموضوع المدرك فقط، بل بالذات المدركة أيضاً. وأن مبدأ الأشياء ينبغي ألا يطلب في العالم الخارجي، وإنما داخل الإنسان[٣٠].

ثم برزت مسألة الذات والموضوع في العصر الحديث ضمن التوجهات الفلسفية المتميزة التي سادت خلال القرن السابع عشر، وانصبت على المعرفة ومناهج البحث العلمي، كمبحث جديد من مباحث المنطق، والتي أثمرت وضع أصول المنهج التجريبي (الاستقرائي) من قبل فرنسيس بيكون، والمنهج الفلسفي العقلي على يد رينيه ديكارت. فقد أثيرت إشكالية الذات والموضوع في المعرفة في ثنايا فلسفة ديكارت التي تقوم على المبدأ الأساس (أنا أفكر إذن أنا موجود)، وما يتضمنه من صيغة فكرية ذاتية. فالحقيقة اليقينية الأولى والوحيدة في الواقع هي وجود ذات تفكر وتتصور وتشك وتتذكر. وعدا ذلك يستمد ماله من وجود (مزعوم) من تلك الذات المفكرة[٣١]. ولكن ذلك لا يعني نفي الموضوع الخارجي في المسألة المعرفية، بل ترجيح لجانب الذات على جانب الموضوع فيها. ومن ثم قام منذ ذلك الحين التعارض بين الذاتية المعرفية كجوهر منفصل عن الواقع الخارجي الذي يشكل موضوع تفكيرها.

وقد انعكس ذلك التعارض بين الذات والموضوع، كمبحث ابستمولوجي، على مناهج البحث العلمي، فتبنت مناهج العلوم الطبيعية جانب الموضوعية التي

تقول بها النظرية التجريبية في المعرفة. فهذه العلوم لا ترى وجود أية علاقة بين موضوع المعرفة العلمية وبين الباحث الذي يوجه جهده للوصول إلى هذه المعرفة، ومن ثم فإن سبيل هذه المعرفة قائم على الموضوع. أما مناهج البحث في العلوم الإنسانية، التي بدأت بالتبلور منذ بداية القرن التاسع عشر، فقد داخلها اتجاه الموضوعية أول الأمر من قبل الفلسفة الوضعية الجديدة التي صاغها أوغست كونت، الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي، والتي أرادت لمنهج علم الاجتماع أن يقوم على أسس مستمدة من مناهج علوم الطبيعة، من ملاحظة وتجربة ومقارنة واستقراء يعتمد المنهج التاريخي[٣٢]. ثم تطور هذا الاتجاه ليسيطر جو من التفكير الإيجابي على الباحثين الغربيين في العلوم الإنسانية طوال العقد السابق لآخر عقود القرن التاسع عشر. ويعني التفكير الإيجابي في العلوم الإنسانية الاتجاه الذي يرى أن تقدم هذه العلوم مرتبط بصياغة مناهج بحث لها مماثلة لمناهج العلوم التجريبية الطبيعية لكي يمكن أن تحرز تقدماً مماثلاً لها.

وقد تأثر التاريخ بذلك الجو الإيجابي الذي سيطر على العلوم الإنسانية، فتناولت أعمال بعض المؤرخين منهجية التاريخ ضمن هذا التوجه، مؤكدة تمتع العمل التاريخي بموضوعية لا تقل قيمة عن موضوعية علوم الطبيعة. فالمؤرخ الإنكليزي ج.ب. بيوري، صاحب مقولة: إن التاريخ علم لا أكثر ولا أقل، يذهب إلى أن دراسة وقائع التاريخ يمكن أن تتم بموضوعية شأنها شأن دراسة وقائع الجيولوجيا والفلك، بمعنى أنها تدرس باعتبارها موضوعاً خارجياً مستقلاً عن ذات الباحث، إذ ليس بالإمكان قيام علم على أساس ذاتي. والوقائع التاريخية، كما هو الحال في أي علم طبيعي، يمكن أن تجمع وتصنف وتفسر. كما ذهب كارل همبل إلى أن التفسير واحد في وقائع التاريخ وفي علوم الطبيعة، وهو تفسير موضوعي لا شأن له بذات الباحث، يقوم على ظروف وأسباب محددة. فالمؤرخ يستطيع أن يفسر اغتيال القيصر كما يفسر الجيولوجي زلزالاً بالضبط، وإنه يستطيع افتراض قوانين

عامة يمكن في ضوئها استشراف طبيعة وقائع المستقبل، وإن كانت هذه القوانين لا تتصف بالحتمية المطلقة كقوانين علوم الطبيعة(٣٣).

ولكن خلاف الذاتي والموضوعي في التاريخ، وفي العلوم الإنسانية، لم يحسم لاستمرار الجدل القائم حول طبيعة العلوم الإنسانية وعلاقتها بالعلوم التجريبية، ولم تفلح محاولات التقريب بين منهجيهما. ومن ثم بقي طابع العمل الذاتي يشوب دراسة التاريخ وبقية العلوم الإنسانية، في حين كان الاعتقاد يترسخ بتميز البحث في العلوم البحتة بالموضوعية. وكان للفيلسوف الألماني ولهلم دلثاي أثر في تعميق هوة الخلاف بين علوم الإنسان وعلوم الطبيعة، ومن ثم ترسيخ مفهوم ذاتية الأولى وموضوعية الثانية. فهو يرى في كتابه: مدخل إلى العلوم الإنسانية، الذي نشر سنة ١٨٨٣، أن العلوم الإنسانية تقوم على منهج (الفهم) لا على منهج (التفسير) كما هو الحال في أمور الطبيعة، فعناصر موضوعات علوم الطبيعة تأتي من الخارج عن طريق الحواس، بينما موضوعات علوم الفكر، وهي العلوم الإنسانية، يمكن إدراكها وفهمها بذاتها، والفهم وظيفة عقلية لا تتم بالذكاء وحده، بل تجري بجميع قوى النفس الانفعالية. فهي مقترنة بميل أو نفور، ورضا أو كراهية، وحب أو بغض. الفهم حركة الحياة نحو الحياة، وعلى حين ظواهر الطبيعة خارجية عنا نجد الأمور الإنسانية ذاتية ندركها من الباطن(٣٤).

وقد تظافرت آراء فلاسفة آخرين. مثل ياسبرس وهوسرل وهيدغر مع اتجاه دلثاي الذي يفرق بين العلوم الإنسانية وعلوم الطبيعة(٣٥)، ومن ثم بين منهجيهما في البحث. وعلى الرغم من التطور الذي حصل في النصف الأول من القرن العشرين لمفهوم العلم، الذي أصبح مفهوماً عاماً واسعاً تنضوي تحته موضوعات المعرفة الإنسانية كافة، فإن مناهج العلوم لم تحقق ما أراد لها بعض الفلاسفة من وحدة علمية معرفية، فبقت إشكالية الذاتية والموضوعية قائمة، وإن جرت محاولات، كما سنرى، لتجاوزها عن طريق حصر الذاتي والموضوعي، وتضييق هوة الاختلاف القائمة بين

الممارسة الذاتية والممارسة الموضوعية، والتوفيق بينهما ليس على مستوى العمل التاريخي فحسب، بل في مجمل العلوم الإنسانية، وحتى في بعض علوم الطبيعة التي تبين في أوائل القرن العشرين أن العمل فيها يعكس في بعض جوانبه ذات الباحث.

موضوعية جديدة

فتقدم العلم الحديث قاد في أوائل القرن العشرين إلى زعزعة الموضوعية المطلقة لعلوم الطبيعة، وخاصة الفيزياء، والتي كانت من الثوابت عند العلماء والفلاسفة حتى أواخر القرن التاسع عشر، ذلك أن النسبية الخاصة المتعلقة بالحركات السريعة الانتقالية، أدت حين ظهورها سنة ١٩٠٥، إلى نتائج منها أن الأطوال والأزمنة والكتل تختلف مقاييسها وأوزانها باختلاف سرعة الأجسام، فطول أي جسم من الأجسام يتعرض إلى قدر من التقلص بالنسبة للراصد إذا كان متحركاً بسرعة تقترب من سرعة الضوء. وهنا يبدو أن طول الجسم وزمنه وكتلته غير مستقلة بنفسها عن الراصد في جميع الأحوال. وفي عام ١٩٢٣ ظهرت ملامح الذاتية في مجال آخر من مجالات الفيزياء، فقد تمخض آنذاك عن بحوث الميكانيك الموجية ارتباط نتائج البحث فيها بما يتبعه الباحث من مناهج تجريبية، فالباحث حينما يتبع منهجاً معيناً تظهر له الطبيعة الجسمية للمادة والضوء وتختفي تماماً طبيعتهما الموجية، وحين يعتمد منهجاً آخر ينقلب الأمر فتظهر طبيعتهما الموجية دون الطبيعة الجسمية. وهنا تختلج الاعتبارات الذاتية بالاعتبارات الموضوعية. كما أن قياس سرعة وموقع (الإلكترون) في التجارب الفيزيائية الدقيقة التي تجري في الوقت الحاضر يشوبه بعض الارتياب بسبب الطبيعة الإنسانية التي تطغى على هذه التجارب[٣٦]. ومع ذلك كله فإن دعاة الموضوعية في العلوم الطبيعية يرون أن ما يبدو من ذاتية في قياس أطوال الأجسام المتحركة بسرعة معينة، وما يظهر من اختلاف في طبيعة المادة والضوء، بسبب موقع الراصد، أو منهجه في التجربة ليست ذاتية بالمعنى الدقيق، أو هي ليست ذاتية على الإطلاق، وأن الموضوعية في القضايا العلمية المذكورة لم يطرأ

عليها نقص أو شك، فموقع الراصد ومنهجه ليست إلا شروطاً خارجية للقياس والتجربة لا تقلل من قيمة الموضوعية.

ولكن ذلك لا ينفي القول بأن توسعاً قد طرأ على مفهوم الموضوعية بما يجعل لها شروطاً خارجية ترتبط بنوع من الوشائج مع الذاتية، ولم تعد العلاقة الوثيقة التي كانت تربط الموضوعية بالعلوم الدقيقة حتى أوائل القرن العشرين قائمة بالشكل الذي كانت عليه نفسه بفضل اطراد تقدم علوم الطبيعة، وخاصة الفيزياء. فقد تجاوزت الموضوعية، فيما يتعلق بالعلوم الدقيقة وبالاعتبار العلمي الجديد، ما كان سائداً من أن المعرفة العلمية تقوم على موضوع البحث وخصائصه الخارجية، ولا علاقة لها بالباحث ولا بأسلوبه ونمط تفكيره. ومن ثم فإن النظرة السابقة إلى قوى الطبيعة التي تعتبرها شيئاً يكافح الإنسان ضده قد تبدلت، بناءً على ذلك، فعالمنا اليوم يتجه إلى التعاون مع هذه القوى، ويحاول تطويعها لأغراضه ومصالحه.

وأعاد تطور مفهوم الموضوعية على صعيد علوم الطبيعة النقاش الفلسفي حول الموضوعية والذاتية في النصف الأول من القرن العشرين. فنظريات المعرفة التي سادت في القرون الثلاثة السابقة، وتبنت مفهوم الانقسام الحاد بين الذات العارفة وموضوع المعرفة لم تعد تتلاءم مع روح العصر. وما كان يظهره الفلاسفة خلال تلك القرون من تباعد وانفصال بين الذات والموضوع، أو الإنسان والعالم الخارجي لم يعد شيئاً له معنى ولا طائل من ورائه، إذ ليس المهم وجود مثل هذا الانفصال، وليس المهم أيضاً أيهما أسبق وأوكد من الآخر في الأمر المعرفي... الذات أو الموضوع، خاصة بعد أن تبين أن عملية المعرفة لا تفصل بين الذات والموضوع فصلاً تاماً كما كان متصوراً من قبل، بل إنها تتم بنوع من العلاقة القائمة على التداخل والتكامل فيما بينهما. ومن ثم فقد انتقل الاهتمام لأمر آخر يبحث عن مدى ملاءمة الأبنية المعرفية لبنية الواقع. وأثمر هذا الاهتمام محاولات وآراء لجعل العلاقة القائمة بين الذات والموضوع علاقة تكيف وملاءمة واستيعاب، عن طريق قيام العقل بتوسيع أطره

وأشكاله المعرفية كي يستطيع الإحاطة بالموضوع الواقعي وفهمه[٣٧]، وإن كان لا يحول هذا دون استمرار وجود مكان للتعارض في حركة الفكر بين الذاتي والموضوعي. فالفكر هو عملية تفاعل مستمر بين الذات والعالم الخارجي لكشف أسراره، يكتنفها، أحياناً، طغيان لجانب على آخر حينما لا تستوعب الذات موضوعها الخارجي تماماً، أو حينما يفيض الموضوع بمعطيات تقيد الذات وتأسر حريتها.

وكما لاءمت العلوم التجريبية بين ما أظهرته أبحاثها الحديثة من ملامح متعددة للذاتية وبين موضوعيتها المعهودة والمقررة، بتوسيع مفهوم الموضوعية، فيبدو أن بالإمكان توسيع موضوعية العمل في العلوم الإنسانية لتقوم على شروط خارجية قوامها ما يحيط بالباحث من ظروف، خاصة وأن علم اجتماع المعرفة يدعم مثل هذا التوجه، فهو يرى أن المعرفة ترجع إلى أصول اجتماعية، فالبيئة والمحيط والطبقة الاجتماعية والطائفة التي ينتسب إليها الباحث تؤثر تأثيراً كبيراً في موقفه ونظرته مهما حاول التجرد[٣٨]. والبحث الموضوعي يجب أن ينتبه لكل تلك الشروط الخارجية. وهكذا نرى أن الموضوعية (التقليدية) تسير في طريق الزوال، ذلك أن النشاط الفكري المعاصر أحل في مكانها مقولة الموضعة أو (التوضيع [٣٩](Objectivation)، بما يعني إيجاد ظروف للعمل العلمي، بمختلف مجالاته الطبيعية والإنسانية، يمكن فيها استبعاد الاستقلال والتعارض بين الذات والموضوع، ويخلق من عملية التكيف والاستيعاب المتبادل بينهما نمطاً معرفياً جديداً، إذ لا يمكن ضبط الوجود، كما يقول غاستون باشلار، كـ "كتلة واحدة، لا بالتجربة ولا بالعقل، فعلى الابستمولوجيا إذن أن تبين التأليف الحركي... بين العقل والتجربة"[٤٠].

مقولة التوضيع والمنهج التاريخي

وإذا كان أمر الموضوعية قد انتهى، فلسفياً، في الوقت الحاضر إلى (التوضيع)، فما هو مدى تفاعل التاريخ مع هذا التنظير الفلسفي الجديد؟ وقبل الإجابة لابدّ من تذكّر الدور الواضح، الذي تبيناه سابقاً، للذاتية في قواعد العمل التاريخي التي

وضعها المؤرخون الغربيون أواخر القرن التاسع عشر. والتأثير الذي أحدثه في بعض المؤرخين الجو الإيجابي الذي سيطر على العلوم الإنسانية آنذاك، مما جعل المؤرخين ينقسمون إلى طبيعيين وتاريخيين، أو إلى وضعيين ومثاليين، بما يعني ترجيح للموضوعية في العمل التاريخي لدى الفريق الأول، وترجيح للذاتية لدى الفريق الثاني، ولكن دون قطع تام، على صعيد الممارسة العملية، لوشائج الموضوعية عند التاريخيين، ودون ابتعاد كلي عن الذاتية عند الطبيعيين.

وجواباً على السؤال السابق نقول: إن الاتجاهات الفكرية المعاصرة قد عالجت الموضوعية والذاتية في العمل التاريخي بما يعكس اتجاه التوضيح، وإن لم تصل إلى مرحلة طرح منهج بديل أو معدل للبحث التاريخي يقام على أساس من تلك المعالجات. وقد جاءت بعض هذه المعالجات للذاتي والموضوعي ضمن النظرة الأبستمولوجية العامة للمذاهب الفلسفية الحديثة، كالبنيوية، دون تركيزها على ما يتعلق بالعمل التاريخي من هذا الموضوع، سوى ما نلاحظه في بعض أعمال البنيويين -مثل ميشيل فوكو- أو غير البنيويين من المفكرين المعاصرين، التي تطرقت إلى آلية العمل التاريخي ومقدار الذاتية والموضوعية فيها.

فالبنيوية، كمذهب فلسفي شامل طغى على الفكر الأوربي لأكثر من عشر سنوات وكان ازدهاره في أواخر عقد الستينيات، أرادت تقديم تفسير للمشكلات التي تواجه العقل في ميادين متباينة محاولة أن تكتشف فيها بناءً واحداً"[11]. وهي من ناحية أبستمولوجية ترى أن أساس المعرفة يكمن في النسق أو التركيب الباطن لظاهرة موضوع الدراسة، وعلى الباحث أن يسعى للتوصل إلى هذا النسق، مخالفة بهذا الرأي، معرفياً، النزعتين الطبيعة والتاريخية. فخلافها مع النزعة الطبيعية يكمن في اعتبارها أن معيار صدق المعرفة ليس هو التجربة الخارجية، بل هو معيار (ذاتي-موضوعي) إذا صح التعبير. فلويس ألتوسير "يجعل معيار الصدق في المعرفة كلها معياراً داخلياً هو التماسك والاتساق، ويكون مقر الحقيقة عنده داخل الذهن

فحسب" [٤٢]. كما أن أعمال ميشيل فوكو في مجال التاريخ كانت تعكس التصور المعرفي البنيوي الذي ينأى بالعمل التاريخي عن اتخاذ الأسلوب المعرفي للعلوم التجريبية نموذجاً له [٤٣]. ولكن هذه النظرة المعرفية البنيوية المضادة للنزعة الطبيعية لم تتصد إلى صميم المعرفة التاريخية بما يعالج الذاتي والموضوعي في العمل التاريخي كإشكال معرفي، ويضع نمطاً جديداً للعلاقة بينهما. كما أن التضاد الأهم للبنيوية مع النزعة التاريخية Historicism في المعرفة، والذي استهدفت فيه إحداث تغيير منهجي حاسم في العلوم الإنسانية، قد اقتصر انعكاسه، فيما يتعلق بعلم التاريخ، على فلسفة التاريخ التركيبية، "فظهرت مدرسة تاريخية تركز جهدها على كشف المعالم العامة للحضارات" [٤٤]، دون أن تكتسب قضية المنهج في العمل التاريخي من البنيوية، ومناقشاتها مع التاريخانية، اهتماماً يفي بعلاج الجانب المعرفي للمنهج ويجلي حقيقة الذاتي والموضوعي فيه.

ولكننا، من جانب آخر، يمكن أن نرصد تعاملاً مباشراً لبعض المفكرين، من البنيويين وغيرهم، أو من قبل بعض المؤرخين، لذاتية وموضوعية العمل في التاريخ، بما يتسق مع اتجاه التوضيع الذي أشرنا إليه، ويمهد للتنظير لمفهوم جديد وعلاقة جديدة لذات الباحث مع موضوعه. فالذاتي والموضوعي، كما يمكن أن نراه في التاريخ النقدي المعاصر، يقوم على استبدال التاريخ التقليدي، الذي دعي بالتاريخ الحدثي L' histoire evenementille بنوع جديد يدعى بالتاريخ المفهومي L' histoire Conceptualisante ، تكون مهمته إعادة النظر ببنية ودلالة الحدث من خلال إقامة علاقة جديدة بينه وبين المؤرخ. فالمؤرخ الفرنسي بول فاين، واضع مصطلح التاريخ المفهومي، يرى أن الحدث التاريخي ليس كائناً ولا يشكل موضوعات طبيعية أو جواهر مستقلة عن معالجة المتعامل معه. كما أن دي سرتو يميز بين واقع تاريخي معروف، وواقع تاريخي تتم صياغته علمياً من خلال عمل المؤرخ، الذي يظل متأثراً بإشكالياته وإجراءاته وأساليبه المنهجية ومنطلقاته

الخاصة[٤٥]. ومن ثم فإن موضوعية العمل التاريخي بمعناها التقليدي تبدو أمراً بعيد المنال، ذلك أنه ليس هناك واقع تاريخي ماثل أمام المؤرخ لينقله بأمانة ودقة تجعل من عمله عملاً موضوعياً، فالواقع التاريخي، في رأي ريمون آرون، هو واقع غامض لتعلقه بالإنسان، وغموضه لا ينضب "لتعدد مناحي الوجود الإنساني وتنوع فضاءات الإدراك ومسوغات التأويل ومجالات الدلالة والمعنى"[٤٦].

وفي هذا السياق أيضاً نلاحظ أن معالجة العمل الذاتي والموضوعي في التاريخ يتمثل بصورة واضحة في تناوله من قبل بول ريكور، ذلك أن ريكور يرى أن الموضوعي هو ما بلوره التفكير المنهجي ونظمه وبالتالي أمكنه تفسيره، ومن ثم فإن موضوعية التاريخ، بناء على هذا، لا تقل عن موضوعية العلوم الدقيقة وإن اختلفت عنها. إلا أن ريكور يرى أن التاريخ يبقى مع ذلك منطبعاً بسمة الذاتية، ولكنه يصف هذه الذاتية بأنها ذاتية الإنسان، وليست ذاتية المؤرخ، أو (ذاتيتنا الذاتية) بحسب تعبيره. ومثل هذه الذاتية لا تقلل من موضوعية العمل التاريخي، وهي موجودة، بطبيعة الحال، في العلوم كلها بما فيها العلوم الدقيقة. فموضوعية العمل في التاريخ، في رأي ريكور، تقوم على تقديم فرضية عمل مناسبة تمكّن من قراءة الوثيقة وتفهم بناء دلالاتها، وترفع الماضي إلى مستوى الحدث التاريخي[٤٧]، مما يجعل هذه الموضوعية موضوعية علمية قائمة على علاقة من التفاعل والتناغم بين الممارسة المنهجية الذاتية للباحث وبين طبيعة موضوعه.

أما المؤرخ الإنكليزي إدوارد كار، فمعالجته لذاتية وموضوعية العمل التاريخي تنطلق من حقيقة أن التاريخ نفسه يضع حدوداً لنطاق الموضوعية باعتبار أن الإنسان هو القاسم المشترك بين الذات والموضوع، ومن ثم فإن أية نظرية أبستمولوجية تفصل فصلاً صارماً بين الذات العارفة وموضوع معرفتها لا تصلح للتاريخ، ولا لسواه من العلوم الاجتماعية. فليست هناك، في رأيه، وقائع خارجية لها وجود حقيقي مطلق، لا في التاريخ فحسب بل حتى في علوم الطبيعة، ومن ثم فإن

موضوعية العمل التاريخي لا تصدق إلا في الوقائع الرئيسة أو الأساسية. ويصف كار موضوعية التاريخ بأنها ليست موضوعية وقائع، بل موضوعية علاقة تقوم بن الماضي وتفسير المؤرخ. والمؤرخ الموضوعي هو من يستخدم معياراً صحيحاً في تقييم واختيار وعرض الوقائع ليسمو بذلك على الرؤية المحددة لوضعه الخاص والظروف المحيطة به. وهو من يتمتع بنظرة مستقبلية ثاقبة تمكنه من إدراك الماضي إدراكاً عميقاً، وتجعل من ممارسته للعمل التاريخي ممارسة موضوعية. ويتحدث كار عن خصوصية لموضوعية التاريخ، تجعل منها في بعض الأحيان خاضعة لمعيار التقادم الزمني، إذ يرى أن مؤرخ العشرينيات من القرن العشرين كان أقرب إلى الحكم الموضوعي على بسمارك من مؤرخ ثمانينيات القرن التاسع عشر، وأن مؤرخ اليوم، أي مؤرخ الستينيات من القرن العشرين، أقرب من مؤرخ العشرينيات، كذلك فإن المؤرخ الذي سيأتي بعد نصف قرن قد يكون أقرب إلى الحكم الموضوعي من هؤلاء جميعاً. ومن ثم فإن الموضوعية في التاريخ لا تستند إلى معيار ثابت، وغير قابل للتغيير[٤٤]. ولعل الموضوعية الزمنية عند كار شبيهة بموضوعية هويزنجا، التي ترتبط بازدهار وتراجع العصور، فجميع النزعات، حسب هويزنجا، تصبح ذاتية حينما تتجه العصور نحو الانحدار، ولكنها تكون موضوعية في عصور النضج والرقي الفكري[٤٥].

وقد لامس كار، بفكر المؤرخ القدير، مواضع الذاتي والموضوعي في العمل التاريخي، واجتهد في توضيح وتفسير طبيعة الموضوعية في هذا العمل، بما يجعل معالجته للذاتي والموضوعي تسير في اتجاه مقولة (التوضيع) المعاصرة، فهو يرى أن التأريخ Historiography عملية مستمرة من التفاعل بين المؤرخ ووقائعه. ولكن ما هي كيفية هذا التفاعل؟ إن إدوارد كار حينما يطرح الحاجة إلى ما يدعوه نموذجاً جديداً يقيّم على وجه سليم عملية التداخل والتفاعل المعقدة فيما بين المؤرخ وموضوعه لا يقترح، لتحسين مستوى العمل التاريخي وجعله أكثر علمية، على حدّ

قوله، سوى التشدد في الشروط التي تطلب ممن يمارس البحث التاريخي[٤٠]، وهو يقصد شروط التجرد والانفصال عن مؤثرات الذات. وهي شروط تقليدية للخطاب المعرفي التاريخي وجدت مع قيام التنظير لمنهج البحث التاريخي في الغرب أواخر القرن التاسع عشر، ورددتها مؤلفات البحث التاريخي العربية.

ونخلص من ذلك كله إلى أن المنظور المعرفي التاريخي المعاصر يقوم على أساس من طبيعة الممارسة المنهجية التي يصنعها المؤرخ ليتعامل بها مع موضوع معين من موضوعات البحث التاريخي، ويتم ذلك بالتناسق مع معطيات الذات ومعطيات الموضوع. وليس في المعرفة التاريخية، كما يرى المؤرخ الفرنسي مارّو، تعارض بين حضور ذات المؤرخ باعتباره كائناً مرتبطاً بكل وشائج وجوده وبين الضبط الدقيق الموضوعي للوقائع التاريخية باعتبارها جزءاً من هذا الوجود[٤١]. إلا أن مثل هذا العمل لا يتمكن منه أي باحث في التاريخ، ويحتاج لأفق فكري متميز، إذ أن "المجهود التاريخي يشبه المجهود الفلسفي أكثر من المجهود العلمي" في رأي بول ريكور[٤٢]، وعليه فإن مارّو يستنكر أن يزاول البحث التاريخي كائناً من كان، ويطالب بأن لا يدخل على المؤرخين إلا من كان فيلسوفاً[٤٣].

ولكن طبيعة الإشكالات المعرفية في العمل التاريخي، خاصة ما تعلق منها بأساليب الباحثين الذاتية، أو ما اختص منها بموضوعات البحث ووقائع التاريخ، وكذلك العلاقة بين هذه وتلك، تبقى بحاجة إلى مزيد من الجهد لرصدها وتحديدها بهدف بلورة رؤية واضحة للذاتي والموضوعي، ومن ثم خلق علاقة جديدة ومحددة بينهما، بما يفي بحاجات منهج بحث علمي واقعي يتوافق مع مقولة التوضيع. وفي غياب جهد من هذا النوع يعالج بشكل جذري بنية العمل التاريخي لتواكب بنية الواقع العملي الذي يبدو فيه منهج البحث، في جانب كبير منه، مجرد نظريات مثالية غير ذات أثر مهم في التطبيق، يبقى منهج البحث التاريخي متهماً بالمثالية، وبالذاتية التي يمكن أن تقلل من شأن موضوع التاريخ وعلميته. فمثالية المنهج التاريخي

يمكن أن نرصدها حتى عند واضعي قواعده مثل فوستيل دي كولانج، الذي لم يتبع دائماً الطرق المنهجية التي ينصح هو باتباعها. والتي يمكن أن نلاحظها في مواضع كثيرة من مراحل العمل التاريخي التي صاغها لانغلوا وسينوبوس[٥٤]، وهي لا تزال تحكم تعاملنا مع منهج البحث التاريخي، سواء في دراسة وتدريس هذا المنهج، أو عند اعتماده في كتابة الأبحاث التاريخية.

إن إعادة النظر في طبيعة منهج البحث التاريخي، وتقويم أبعاده المعرفية والواقعية في عصرنا، عصر العقل العلمي الجديد، كما يدعوه غاستون باشلار[٥٥]، بما يوجه الاهتمام بقدر متكافئ لموضوعات التاريخ ووقائعه الخارجية، وللذات التي تبحث فيه، ليس بدعة بل هو من صميم سنة الحياة العلمية والفكرية المعاصرة التي تنأى عن السكون وتتطلع دائماً نحو الحركة والتغيير. فالمنهجية، عامة، تعكس تجربة ظرفية قابلة لإعادة النظر بتبدل الظروف. والمقاييس المنهجية، في رأي الفرنسي فيرباند، ليست في مأمن من كل نقد، إذ يمكن إعادة فحصها وتحسينها وتعويضها بأفضل منها[٥٦].

هوامش الفصل الثالث

(١) أنظر: لانغلوا وسينوبوس، المدخل إلى الدراسات التاريخية، ترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوي مع نصوص أخرى عن الفرنسية والألمانية تحت عنوان: النقد التاريخي، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٠.

(٢) نفسه، ص١٧، ٦٧، ١٣٦.

(٣) شرابي، هشام (الدكتور)، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٠، ص٣٦.

(٤) الشنيطي، محمد فتحي (الدكتور)، أسس المنطق والمنهج العلمي، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٠، ص١٦٨.

(٥) الطويل، توفيق (الدكتور)، أسس الفلسفة، ط١١، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٩٠، ص١٤٠.

(٦) الحفني، عبد المنعم (الدكتور)، الموسوعة الفلسفية، دار المعارف، سوسة-تونس ١٩٩٢، ص٤٧١.

(٧) راجع تعريف الدكتور حسن عثمان لمنهج البحث التاريخي في كتابه: منهج البحث التاريخي، ط٤، دار المعارف، مصر ١٩٨٠، ص٢٠.

(٨) أنظر: الشنيطي، ص١٥٦.

(٩) أنظر ما ذكره لانغلوا وسينوبوس عن ممارسات فوستيل دي كولانج. في كتابهما سابق الذكر، ص١٨٩.

(١٠) أنظر: لانغلوا وسينوبوس، ص٧٦.

(١١) نفسه، ص٧١.

(١٢) المصدر والصفحة أنفسهما.

(١٣) كار، إدوارد، ما هو التاريخ، ترجمة ماهر الكيالي وبيار عقل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٣، بيروت ١٩٨٦، ص١١، ١١٥، ١١٨.

(١٤) أنظر: لانغلوا وسينوبوس، ص١٧٩.

(١٥) وقد ناقش شارل لانغلوا هؤلاء المؤرخين. للإطلاع على هذه المناقشة ينظر: لانغلوا وسينوبوس، ص١٠٥.

(١٦) لانغلوا وسينوبوس، ص١٨٩.

(١٧) نفسه، ص٢١٠.

(١٨) نفسه، ص١٨١.

(١٩) نفسه، ص١٨٣ .

(٢٠) كار، ص١٣٦ .

(٢١) صبحي، أحمد محمود (الدكتور) في فلسفة التاريخ، جامعة قار يونس، بنغازي ١٩٨٩، ص١٧، ٣٨.

(٢٢) لانغلوا وسينوبوس، ص١٨٠، ١٨٤ .

(٢٣) نفسه، ص٦٨، ١٢٦ .

(٢٤) كار، ص٢٢.

(٢٥) الدوري، عبد العزيز (الدكتور)، فلسفة التاريخ (عرض تاريخي)، مجلة عالم الفكر، يوليو-سبتمبر ١٩٧١، ص٧٥-٧٦.

(٢٦) مؤنس، حسين (د)، التاريخ والمؤرخون، دار المعارف، مصر ١٩٨٤، ص١٦٦ .

(٢٧) الخفني، ص٨.

(٢٨) الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، القسم الثاني، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨٨، ص١٣٠٠ .

(٢٩) الفندي، محمد ثابت (الدكتور)، مع الفيلسوف، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٨٩، ص٥٣.

(٣٠) الموسوعة الفلسفية العربية، ص١٣٠٢ .

(٣١) نفسه، ص١٣٠٣ . وانظر أيضاً: تشيزهولم، رودرك م. ، نظرية المعرفة، ترجمة د. نجيب الحصادي، الدار الدولية، مصر ١٩٩٥، ص٨١-٨٢.

(٣٢) أنظر: بدوي، عبد الرحمن (الدكتور)، موسوعة الفلسفة، ج٢، المؤسسة العربية، بيروت ١٩٨٤، ص٣١٢.

(٣٣) أنظر: صبحي، ص٢٦-٢٧.

(٣٤) الموسوعة الفلسفية العربية، ص١٣١٠ . وانظر أيضاً: الدوري، ص٧٦.

(٣٥) للتفاصيل أنظر: الموسوعة الفلسفية العربية، ص١٣١٠ .

(٣٦) المصدر والصفحة أنفسهما. وانظر أمثلة أخرى في: باشلار، غاستون، تكوين العقل العلمي... مساهمة في التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية، ترجمة د. خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية، بيروت ١٩٨١، ص٨.

(٣٧) أجهر، عبد الحكيم، العقل العلمي، مجلة الفكر العربي، العدد ٥٥، بيروت، يناير-فبراير ١٩٨٩، ص٤٠.

(٣٨) الموسوعة الفلسفية العربية، ص١٣١٠ .

(٣٩) أنفسهما.

(٤٠) ولد أباه، السيد، التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، دار المنتخب العربي، بيروت ١٩٩٤، ص٤١.

(٤١) زكريا، فؤاد (الدكتور)، آفاق الفلسفة، دار التنوير والمركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٨٨، ص٢٧٨، ٢٩١.

(٤٢) نفسه، ص٢٨٩.

(٤٣) ولد أباه، ص٣٨.

(٤٤) زكريا، ص٢٩٨.

(٤٥) أنظر: ولد أباه، ص٣٠.

(٤٦) نفسه، ص٣١.

(٤٧) نفسه، ص٣٦.

(٤٨) كار، ص٨١، ١٣٦-١٣٧، ١٤٠، ١٤٨.

(٤٩) Huizinga, Johan. Men and Ideas, London, 1950, p. 50. نقلاً عن كار، ص١٤٢.

(٥٠) أنظر: كار، ص٩٤-٩٥، ١٣٦.

(٥١) أنظر: مارّو، هـ.أ. من المعرفة التاريخية، ترجمة جمال بدران، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧١، ص٢٢٥-٢٢٦.

(٥٢) ولد أباه، ص٣٣.

(٥٣) مارّو، ص٩.

(٥٤) يراجع لانغلوا وسينوبوس، ص٧١، ١٢٦، ١٢٧، ١٥١-١٥٣.

(٥٥) باشلار، ص٨.

(٥٦) نقل رأيه هذا الطاهر عزيز في كتاب: المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، دار توبقال، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٣، ص٥.

الباب الثالث

فلسفة النقد.. رؤية خلدونية لنهضة منهجية مرومة

الفصل الأول: ابن خلدون وفلسفة التاريخ

الفصل الثاني : المنهج الخلدوني وموقعه من منهج البحث التاريخي الحديث

الفصل الثالث : الفلسفة النقدية بين التنظير والتطبيق.. أمثلة من هستوريوغرافيا المقدمة

الفصل الأول

ابن خلدون وفلسفة التاريخ

ذكر كثير من الباحثين، وذكرنا نحن أيضاً في أحد أبحاثنا عن ابن خلدون، بأن ابن خلدون أضحى أشهر من أن يعرّف أو يترجم له. ولعل كثيراً من غير المتخصصين أيضاً بات يدرك هذه الحقيقة. بيد أن التعرف على حياة ابن خلدون، ولو بإجمال، هو أمر يستلزمه موضوع هذا البحث خاصة، الذي يتعلق بفلسفة التاريخ عند ابن خلدون. فحياة هذا الرجل المفعمة بالحركة والتنقل والمغامرات السياسية والطموحات الواسعة كان لها أثر بيّن في تلك النظرة التأملية التي رمق بها ابن خلدون مسيرة التاريخ وأحداثه، والتي أطلق على النظرات المماثلة لها -في أصل النظر لا في طبيعته- في العصر الحديث مصطلح فلسفة التاريخ الذي كان أول من استعمله الفيلسوف الفرنسي ماري أرويه دي فولتير (ت١٧٨٧).

ويقتضي التصدي للتعريف بحياة ابن خلدون ذكر اسمه ونسبه أولاً، فهو عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، كنيته أبو زيد، ولقبه ولي الدين، وشهرته ابن خلدون [1]. ولد في تونس في غرة رمضان من عام ٧٣٢هـ (١٣٣٢م). وتوفي في القاهرة في ٢٦ رمضان سنة ٨٠٨هـ (١٤٠٦م). ترجع أسرته إلى أصل يماني حضرمي، وتنتسب إلى وائل بن حجر وهو من الصحابة. دخل خالد بن عثمان أحد أحفاد وائل بن حجر، والذي عرف بـ (خلدون)، إلى الأندلس مع جيوش الفتح العربي الإسلامي، واستقر في (قرمونة)، ثم انتقلت أسرة خلدون فيما بعد إلى (أشبيلية)، ومن ثم إلى تونس، واشتهرت بالعلم والجاه وتولي المناصب الرفيعة [2].

وبعد أن ولد ابن خلدون في تونس، وكانت يومذاك مركز العلوم والآداب في بلاد المغرب [٣]، تلقى تعليمه الأولي وحفظ القرآن الكريم على يد أبيه وبعض الأساتذة. ثم درس علوم اللغة من نحو وصرف وبلاغة على يد عدة أساتذة يأتي في مقدمتهم أبو عبد الله بن العربي الحصايري، وأبو عبد الله محمد بن الشواش الزرزالي، وأبو العباس أحمد بن القصار، وأبو عبد الله محمد بن بحر. ودرس الحديث على يد شمس الدين أبي عبد الله محمد بن جابر الوادياشي، والفقه على بعض الأساتذة منهم: أبو عبد الله محمد الجياني، وأبو القاسم محمد القصير. كما درس العلوم العقلية والفلسفية، وهي المنطق وما وراء الطبيعة والعلوم الطبيعية والرياضية والفلكية، على يد أبي عبد الله محمد بن إبراهيم الآبلي. وكان إعجابه شديداً بأستاذه هذا [٤].

وحينما ناهز ابن خلدون العشرين من عمره انقطع عن الدراسة ومارس الحياة السياسية. ويبرر هو هذا الانقطاع عن الدراسة والتوجه نحو السياسة بتراجع الحياة العلمية بعد أن أتى طاعون عام ٧٤٩هـ الذي انتشر في بلاد تونس على معظم أساتذته وعلى أبويه أيضاً، والذي أدى إلى فرار ما تبقى من الأساتذة والعلماء إلى المغرب الأقصى عدا أستاذه الآبلي [٥]. ولعل الطاعون الذي شهده ابن خلدون يحصد أرواح الناس بالجملة ومن بينهم أقرب الناس إلى نفسه موقعاً وهم أساتذته وأبواه قد حدا حقيقة بابن خلدون على ترك العلم والتوجه نحو العمل السياسي، إلا أنه يبدو أن لرغبة ابن خلدون في خوض مضمار السياسة لتوثبه وتطلعه نحو معالي الأمور وولعه بالمغامرات دور في تركه الحياة العلمية والتوجه نحو السياسة. كما يبدو أن مرارة تلك القسوة التي تجرعها ابن خلدون بفقد أساتذته.وأبويه قد أوقفته منذ وقت مبكر من حياته على ما يكتنف الحياة من ألم، وما تجره الطبيعة والأقدار من صعوبات على الإنسان والمجتمعات البشرية مما قد يكون له أثره في صياغة نظرياته عن العمران وأثر البيئة فيه [٦]، وعن نظرته الفلسفية لمسار التاريخ.

وكان المغرب حينما عزم ابن خلدون على خوض غمار العمل السياسي، أي في منتصف القرن الثامن الهجري، ينقسم إلى عدة دول وإمارات أهمها الدولة الحفصية في إفريقية، وإمارة تلمسان في المغرب الأوسط التي حكمها بنو عبد الواد، ودولة بني مرين في المغرب الأقصى. وهي دول وإمارات قامت منذ منتصف القرن السابع الهجري بعد تداعي دولة الموحدين الكبرى في المغرب والأندلس. وكانت الأوضاع السياسية في بلاد المغرب عموماً، أي في أفريقية والمغربين الأوسط والأقصى، آنذاك تتصف بعدم الاستقرار وبكثرة الثورات والانقلابات السياسية وتعاقب الأسر والمغامرين على كراسي الحكم. فحينما تقوم إمارة صغيرة في القواعد والثغور الوسطى مثلاً، كبجاية وقسنطينة وبون وتلمسان "تضطرم حول امتلاكها معارك لا نهاية لها، فكانت عروش المغرب يومئذ تهتز كلها في يد القدر، وكانت قصوره لذلك مهبط الأطماع والمنافسات، ومكمن الدسائس والمكايد، ومطمح أنظار المتغلبين والمتنافسين في طلب الرئاسة والملك. وكانت العروش والإمارات دائمة التقلب والتداول. والحروب والمعارك الأهلية دائمة الضرام بين مختلف الأسر أو فروع الأسرة الواحدة" [٧]. وكل ذلك الذي اشترك في خوض غماره ابن خلدون جعله يتأمل، حينما انقطع عن عالم السياسة معتزلاً في قلعة ابن سلامة، تلك الحركة الدائبة لقيام الإمارات والدول وسقوطها وتعاقبها، في عصره والعصور التاريخية التي سبقته بفكر فلسفي ثاقب. ويتأمل أيضاً بالأفق الفكري نفسه أوضاعه الخاصة وعوامل الإخفاق والنجاح التي تؤثر في مسيرة الإنسان.

عمل ابن خلدون، في أول عهده بالعمل الديواني والسياسي، كاتباً للعلامة في أواخر عام ٧٥١هـ عند ابن تافراكين الوزير "المستبد على الدولة يومئذ بتونس" [٨] وهي وظيفة يختص صاحبها بوضع شارة السلطان أو إمضائه على المخاطبات والمراسيم التي تصدر عنه. وكان السلطان هو أبو يحيى الحفصي الذي جعله ابن تافراكين تحت وصايته لصغر سنه. وحينما استطاع أحد الأمراء الحفصيين انتزاع تراث آبائه من الوزير المغتصب ابن تافراكين والتغلب عليه وهزيمته سنة ٧٥٣هـ فرّ

ابن خلدون خلسة من المعسكر المهزوم لينجو بنفسه، وتنقل في بعض المدن ثم استقر في (بسكرة) من بلاد المغرب الأوسط، ويظهر أنه قد تزوج أثناء إقامته في بسكرة وكان ذلك حوالي سنة ٧٥٤هـ[٩].

وحينذاك كان سلطان المغرب الأقصى أبو الحسن قد توفي في أعقاب انتزاع ولده أبي عنان السلطة منه واستيلائه على فاس. وكان أبو عنان يطمح للاستيلاء على المغرب الأوسط، فزحف عليه واستولى على عاصمته تلمسان. وحينها كان هناك تقرب إليه ابن خلدون، فاطمئن له أبو عنان وقربه إليه وضمه إلى مجلسه العلمي عام ٧٥٥هـ ، واستعمله في الكتابة عنه في السنة التالية. غير أن ابن خلدون يقول بأن ذلك كان على "كره مني، إذ كنت لم أعهد مثله لسلفي" [١٠]. فأسلافه قد تولوا مناصب أرفع مما تولاه، وهو لا يريد أن يكون أقل منهم شأناً حتى في مطلع شبابه وبدايات خوضه معترك الحياة العامة، مما يدل على آفاق طموحاته الواسعة وسعة اعتداده بنفسه، ورغبته الأكيدة منذ أن كان يافعاً في الوصول إلى مقامات سامية وتحقيق شهرة عريضة. وقد وصلها فعلاً ولكن ليس من خلال حياته العملية وعمله السياسي الذي كان يحبط فيه المرة تلو الأخرى، بل من خلال فكره العلمي الإبداعي الذي صبه في مقدمته في مجالات التاريخ وفلسفته والاجتماع والسياسية.

ولعل قبوله بمنصب كاتب العلامة لابن تافراكين، ومن ثم الكتابة والتوقيع بين يدي سلطان المغرب كان لرغبته في اللحاق في مرحلة تالية بأساتذته الذين رحلوا إلى فاس في المغرب الأقصى، وخاصة الآبلي، والعيش إلى جانبهم كما يرى د. محمد عابد الجابري[١١]، وذلك لتعلقه بالعلم وأهله ورغبته في مواصلة التزود به، ولكن ذلك لا يعني أن تعلقه بالمناصب ورغبته في الوصول إلى مناصب رفيعة كان أقل أهمية لديه من التحصيل العلمي. فابن خلدون قد حرص على كليهما، على المنصب والجاه من ناحية وعلى الدرس والعلم من ناحية أخرى، وهما أمران متناقضان من الصعب أن يجتمعا إن لم يكن من المستحيل اجتماعهما. وقد تصارعا في

نفس ابن خلدون حتى أواخر حياته. ولعل هذا الصراع هو سبب الطفرة الفكرية لابن خلدون كما يرى ساطع الحصري[١١]. ولكن حب العلم قد طغى على حب المناصب حينما تفرغ ابن خلدون للعلم في قلعة ابن سلامة مضطراً فيما يبدو بعد إخفاقه في المجال الآخر، فأينع وأثمر (المقدمة) في حين لم يجن ابن خلدون من السياسة ثمراً تطيب له نفسه.

وفي أوائل عام ٧٥٨هـ وجهت إلى ابن خلدون تهمة التآمر مع الأمير محمد صاحب (بجاية) وهي من بلاد المغرب الأوسط لاسترجاعها من حكم أبي عنان فقبض أبو عنان على ابن خلدون وسجنه، وهي تهمة لا تخلو من صحة باعتراف ابن خلدون نفسه. وعندما توفي أبو عنان سنة ٧٥٩هـ أطلق الوزير الحسن بن عمر سراحه وأعاده إلى وظيفته. ولكنه انقلب على هذا الوزير الذي كان يحكم كوصي على السلطان الصغير السعيد بن أبي عنان، فانضم إلى المنصور بن سليمان الذي انتزع السلطة من الحسن بن عمر. ثم انقلب على المنصور فانضم إلى مطالب جديد بالسلطة، وهو المولى أبو سالم أخو السلطان أبي عنان الذي عينه بوظيفة كاتب السر والإنشاء لديه ومن ثم ولاه (خطة المظالم)، بعد نجاحه في الوصول إلى الحكم. وعندما قام الوزير عمر بن عبد الله بثورة على صهره السلطان أبي سالم لم يتردد ابن خلدون في الانضمام إليه، فهو دائماً إلى جانب الغالب منضوياً تحت لوائه، فما كان من هذا إلا أن أقره في وظائفه وزاد من عطائه وإقطاعه. وفي كل ذلك نرى أن ابن خلدون كان "رجل الفرص ينتهزها بأي الوسائل والصور، وكانت الغاية لديه تبرر كل واسطة ولا يضيره في ذلك أن يجزى الخير بالشر والإحسان بالإساءة، وهو صريح في تصوير هذه النزعة لا يحاول إخفاءها" [١٢]. وكان ابن خلدون يطمح من تأييده لثورة الوزير عمر بن عبد الله الحصول على وظيفة مرموقة كالحجابة أو الوزارة، خاصة وأنه كانت تربطه به صداقة قديمة، غير أن الوزير عمر لم يحقق له أمله، فاستقال ابن خلدون من وظائفه وأعدّ العدة للارتحال إلى الأندلس.

الرحلة إلى الأندلس

في سنة ٧٦٤هـ سافر ابن خلدون إلى غرناطة في الأندلس وتقرب إلى سلطانها محمد ابن الأحمر ثالث ملوك بني الأحمر وباني مسجد الحمراء الكبير فيها، والذي كان ابن خلدون يمت بصلة الصداقة له ولوزيره الأديب الشهير لسان الدين بن الخطيب. وقد اختاره ابن الأحمر سنة ٧٦٥هـ للسفارة بينه وبين ملك (قشتالة) (بترو الطاغية) لإبرام صلح بينهما. ونجح ابن خلدون في هذه المهمة التي رفعته إلى درجة سياسي من مقام رفيع. وقد عرض عليه ملك قشتالة البقاء عنده ومنحه أملاك أسرته في أشبيلية، فاعتذر منه. ثم عاد ابن خلدون إلى غرناطة واستقر فيها بعد أن استقدم أسرته إليها. ولكن "الأعداء وأهل السعايات" ما لبثوا أن أفسدوا العلاقة بينه وبين الوزير ابن الخطيب، الذي لم يكن ليأمن له ولمكانته لدى السلطان، وتدهورت تبعاً لذلك علاقته بالسلطان. وأنقذته من هذا الموقف رسالة صديقه السلطان أبي عبد الله محمد صاحب (بجاية) التي أخبره فيها بأنه استولى على (بجاية) وطلب منه القدوم إليه.

رحل ابن خلدون إلى بجاية سنة ٧٦٦هـ واستقبله أميرها استقبالاً حسناً، وعينه للحجابة، وهي وظيفة مرموقة عرّفها ابن خلدون بقوله "ومعنى الحجابة - في دولنا بالمغرب - الاستقلال بالدولة، والوساطة بين السلطان وبين أهل دولته، لا يشاركه في ذلك أحد" [١٤]. وكان ابن خلدون إلى جانب وظيفته كحاجب يقوم بالتدريس في جامع المدينة. ويبدو أن ابن خلدون لم ينقطع انقطاعاً تاماً عن العلم طيلة عمله بالسياسة[١٥]. وحينما انتصر السلطان أبو العباس صاحب قسنطينة على ابن عمه الأمير محمد وقتله سنة ٧٦٦هـ واستخلص بجاية منه، بادر ابن خلدون إلى تسليمه البلد باعتباره متولياً للحجابة، فأقره هذا في وظيفته لبعض الوقت، ولكن تصرف ابن خلدون لم يرق للسلطان أبي العباس ولم يطمئن بسببه إلى شخصية ابن خلدون التي تنكرت لسيدها فور هزيمته[١٦]. تلك الشخصية التي تنزع

دائماً للتعاون مع الأقوى، بل إلى دعم الأقوى والمنتصر حتى في تدوين الأحداث التاريخية. فحدا ذلك بابن خلدون على الفرار إلى بسكرة لائذاً بصداقة كانت تربطه مع شيخها أحمد بن يوسف بن مَزْني. وهكذا يثبت ابن خلدون مرة أخرى أنانيته وانتهازه للفرص السانحة على حساب قيم الوفاء والعرافان "كان ابن خلدون ينطق في خططه وأعماله عن احتقار عميق للعاطفة، والأخلاق المرعية، وكان يسيره مثل ذلك الروح القوي، الذي أعجب به مكيافيللي فيما بعد، وتصوره في أميره الأمثل، ذلك الروح الجريء الثابت الذي يقتحم كل ضعف إنساني ويحمل توّاً إلى الغاية المرغوبة بأي الوسائل والخطط"[17].

استقر ابن خلدون في بسكرة لمدة سبع سنوات تقريباً، وكان يغادرها أحياناً لقضاء بعض المهمات في المدن والبوادي مما وسع إطلاعه على أحوال البدو وجعله خبيراً بشؤون حياتهم وطبيعة مجتمعهم، وساعده فيما يبدو على وضع نظرية (العصبية) ودورها في تكوين الدولة وطبيعة الحضارة. ويبدو أن ابن خلدون أراد آنذاك أن يجنح للاستقرار والانصراف للدرس والعلم بعد إخفاقه الكبير في بجاية[18]. ولكن الخروج من باب السياسة أصعب بكثير من الدخول منه[19]، فاستمر ابن خلدون يبث الدعوة لسلطان تلمسان أبي حمو صهر أمير بجاية المقتول، بين القبائل ويحشدها لنصرته في استرداد بجاية من يد أبي العباس. وخرج مع صاحب بسكرة وزعماء القبائل الذين استمالهم للحرب إلى جانب أبي حمو ضد أبي العباس. ولكن أبا حمو انهزم فتحول ولاء ابن خلدون في المرحلة التالية إلى سلطان المغرب الأقصى عبد العزيز الذي جاء ليستخلص تلمسان من السلطان أبي حمو وحكم بني عبد الواد، حيث اضطلع ابن خلدون بمهمة بث الدعوة للسلطان عبد العزيز بين القبائل لحملهم على مناصرته في معركته المقبلة مع أبي حمو. وبعد هزيمة أبي حمو قصد ابن خلدون صديقه الجديد السلطان عبد العزيز في تلمسان. وقبل أن يصل إليها توفي السلطان عبد العزيز وخلفه ابنه الصغير (السعيد) في كفالة الوزير

ابن غازي الذي نقل البلاط إلى فاس ثانية. فواصل ابن خلدون السير حتى لحق بفاس واستقر بها في ظل أحداث متعددة جرت فيها دعى بعضها إلى سجنه ومن ثم إطلاق سراحه. فآثر حينئذ الانقطاع إلى الدراسة والتأليف واختمرت لديه هذه الفكرة، فعبر البحر إلى الأندلس بعد أن رأى أن قصور المغرب كلها لم تعد صالحة له. ولكن بلاط فاس خشي دسائسه فطلب من غرناطة إعادته فرفضت ذلك، ثم توصلوا إلى حلّ يقضي بعودته إلى المغرب فعاد إليها واستقر في تلمسان ولحق به أهله من فاس، وكان ذلك في عيد الفطر من سنة ٧٧٦هـ[٢٠].

إن تلك الحياة السياسية المضطربة قد أرهقت ابن خلدون فيما يبدو، لذلك فإن رجوعه إلى تلمسان كان يصحبه قرار قطعي منه بالتفرغ للتأمل والتفكير والكتابة، التي أنجز منها تاريخه ومن ثم مقدمته. وكان ذلك بعد عودته إلى تلمسان ونزوله عند أصدقائه (بني عريف) في أحد قصورهم في قلعة (ابن سلامة)، وهي تقع في وهران بالجزائر حالياً. يقول ابن خلدون في التعريف: "ولحقت بأحياء أولاد عريف... وأنزلوني بأهلي في قلعة ابن سلامة... فأقمت بها أربعة أعوام متخلياً عن الشواغل كلها، وشرعت في تأليف هذا الكتاب وأنا مقيم بها، وأكملت المقدمة منه على ذلك النحو الغريب الذي اهتديت إليه في تلك الخلوة، فسالت فيها شآبيب الكلام والمعاني على الفكر حتى امتخضت زبدتها، وتألفت نتائجها" [٢١]. بقي ابن خلدون في قلعة ابن سلامة حتى عام ٧٨٠هـ، واضطر لتركها لشعوره بحاجة إلى الإطلاع على بعض الكتب والدواوين "التي لا توجد إلا بالأمصار" لتكملة كتابه. ويبدو أنه اشتاق إلى تونس مسقط رأسه وقرار آبائه ومساكنهم وآثارهم وقبورهم، أو هو اشتاق إلى حياة المغامرات السياسية التي درج عليها منذ شبابه المبكر، فقرر السفر إليها.

ووصل ابن خلدون إلى تونس وعمل بالتدريس فيها ونقح كتابه وأكمل تأليفه لهذا الكتاب، وأهدى نسخة منه إلى سلطان تونس أبي العباس، وعرفت هذه النسخة

فيما بعد بـ (النسخة التونسية). وما لبث ابن خلدون أن قضى فترة وجيزة في تونس حتى شعر بوجود وشايات تحاول إفساد علاقته بسلطانها. ويبدو أن السبب الحقيقي لغضب بعض السلاطين والأمراء عليه ليس الوشايات، بل لاشتراكه الفعلي في مؤامرات حيكت ضد هؤلاء. ويبدو أيضاً أن الأمر لا يخلو فعلاً هذه المرة من وجود وشايات ضده. فقد كان يثير حسد وغيرة كثير من رجال البلاط والعلماء لذكائه وعلمه وخبرته بأمور السياسة وتدبير الملك، ورحلاته العديدة الحافلة بالمغامرات. وحينذاك طلب ابن خلدون من سلطان تونس تأدية فريضة الحج فسمح له بذلك فغادر تونس سنة ٧٨٤هـ، ونزل في الإسكندرية ولم يواصل رحلته إلى الحج، ومن ثم غادرها إلى القاهرة التي عاش فيها لأكثر من عشرين سنة وتوفي فيها. وتعتبر مدة إقامته في القاهرة طويلة لعدم تعوده على الاستقرار في مكان واحد كل هذا الوقت. ويبدو أن ابن خلدون قد انبهر بالقاهرة وطاب له العيش فيها مما دعاه إلى المكوث فيها مدة طويلة، حيث يصفها بقوله: "فرأيت حضرة الدنيا، وبستان العالم، ومحشر الأمم، ومدرج الذر من البشر، وإيوان الإسلام، وكرسي الملك، تلوح القصور والأواوين في جوه، وتزهر الخوانك والمدارس بآفاقه، وتضيء البدور والكواكب من علمائه، قد مثل بشاطئ بحر النيل نهر الجنة ومدفع مياه السماء، يسقيهم النهل والعلل سيحه ويجني إليهم الثمرات والخيرات ثجه"[٢٢].

مصر آخر المطاف

وحينما استقر ابن خلدون في القاهرة جلس للتدريس في الجامع الأزهر، وتقرب إلى السلطان الظاهر برقوق وطلب منه المساعدة في جلب أسرته للعيش معه في مصر فاستجاب له، إلا أن أسرته غرقت في البحر وهي في طريقها إليه. وعينه السلطان في مدرسة تسمى (القمحية) بعد أن توفي أحد أساتذتها. ثم ولاه سنة ٧٨٦هـ منصب قاضي قضاة المالكية بعد تنحية السلطان لمن كان يشغل هذا المنصب عقب غضبه عليه. ثم عزل ابن خلدون عن منصبه بعد عام واحد من توليه بسبب

شغب عليه لدى السلطان، فعاد للتدريس والتأليف بعد أن عين أستاذاً للفقه المالكي في المدرسة الظاهرية البرقوقية عند افتتاحها سنة ٧٨٧هـ. وحج ابن خلدون في سنة ٧٨٩هـ. وتولى سنة ٧٩١هـ تدريس الحديث بمدرسة (صرغتمش)، ثم عين للقضاء مرة ثانية سنة ٨٠١هـ. وبعد وفاة السلطان الظاهر برقوق سعى خصوم ابن خلدون لدى ابنه السلطان الناصر فرج فعزله عن منصب قاضي قضاة المالكية عام ٨٠٣هـ فعاد مرة ثانية إلى التدريس والكتابة.

وفي سنة ٨٠٣هـ تحرك السلطان الناصر فرج لصد جيوش تيمورلنك، ووصل دمشق فدارت عدة معارك بين الجانبين، ولكن الناصر فرج اضطر لترك الشام والرجوع إلى مصر بسبب الأخبار التي وافته بتدبير مؤامرة لخلعه. وفي غيبة السلطان توصل الطرفان إلى حلّ يقضي بتسليم دمشق لتيمورلنك. وهنا واتت ابن خلدون الفرصة للاتصال بهذا الفاتح المنتصر، فاتصل به. وتعرف تيمورلنك على سعة علم ابن خلدون فطلب منه أن يكتب له وصفاً تفصيلياً لبلاد المغرب، ونفذ ابن خلدون ما أراد تيمورلنك وكتب له كتاباً فيه تفصيلات لأوضاع بلاد المغرب وجغرافيتها. وكان ابن خلدون يطمح، فيما يبدو، في الحصول على كثير من المكاسب من هذا الفاتح. ولكنه لم يحصل على شيء فترك بلاد الشام بعد أن استأذنه ورجع إلى القاهرة.

عين ابن خلدون بعد رجوعه إلى القاهرة في منصب قاضي قضاة المالكية في أواخر عام ٨٠٣هـ وذلك للمرة الثالثة. ثم عزل عنه بعد سنة واحدة بسبب السعايات أيضاً كما يقول ابن خلدون. وقد تولى ابن خلدون هذا المنصب بعد ذلك ثلاث مرات أخرى، كان يعزل في كل مرة منها بسبب صراعاته مع خصومه. وتوفي ابن خلدون عام ٨٠٨هـ حينما كان يشغل منصب قاضي قضاة المالكية. ويبدو أنه لو امتد به العمر لعزل عنه أيضاً، ولكن قضاء الله سبق قضاء العزل. ودفن في مقبرة الصوفية بباب النصر في القاهرة. وكان عمره عند وفاته أربعاً وسبعين سنة ميلادية أو ستاً وسبعين سنة هجرية[٢٣].

ومن ثم يمكننا، من خلال هذا الاستعراض الموجز لحياة ابن خلدون، تقسيم حياته إلى أربع مراحل هي:

المرحلة الأولى: التي امتدت من ولادته حتى سن العشرين أي من سنة ٧٣٢هـ إلى سنة ٧٥٢هـ، وقضى ابن خلدون هذه المرحلة في تونس.

المرحلة الثانية: مرحلة العمل السياسي التي امتدت لحوالي ربع قرن وانتهت بعودته من الأندلس سنة ٧٧٦هـ.

المرحلة الثالثة: مرحلة التأمل والتفكير عند أصدقائه بني عريف في قلعة ابن سلامة، واستمرت لأربع سنوات فقط، إلى نهاية عام ٧٨٠هـ.

المرحلة الرابعة: مرحلة الانصراف للتدريس والقضاء حيث درّس في تونس من سنة ٧٨٠هـ إلى سنة ٧٨٤هـ، ثم مارس التدريس والقضاء في مصر حتى وفاته في عام ٨٠٨هـ. بالإضافة إلى قيامه بتنقيح تاريخه ومقدمته. وكتابته للتعريف في مصر، أو أنه نقّحه فيها.

وبعد إطلاعنا على حياة ابن خلدون العلمية والعملية لا بدّ لنا من التعرض لطبيعة فكر الرجل وجوانبه المشرقة التي أكسبته هذه الشهرة الواسعة، ومن ثم نأتي على تحديد مفهوم فلسفة التاريخ وتعريف هذا المصطلح لنتمكن بعد ذلك من رصد فلسفة التاريخ عند ابن خلدون وموقعها من مجمل فكره.

لقد أودع ابن خلدون فكره الذي يعالج مواضيع شتى في (مقدمته) الشهيرة، دون بقية مؤلفاته التي هي قليلة في واقع الحال، ولم يصلنا منها إلا مؤلفان هما: لباب المحصل في أصول الدين، وهو تلخيص كتاب المحصل لفخر الدين الرازي، وشفاء السائل لتهذيب المسائل، وهو رسالة في التصوف. أما كتاب التاريخ الموسوم بـ(العبر)، وكتاب (التعريف)، فيعدان مع (المقدمة) كتاباً واحداً. والمقدمة هي مقدمة كتابه التاريخي (العبر). إلا أن المقدمة دون التاريخ كانت الوعاء الذي ضم

الفكر الإبداعي الخلدوني الذي صبّ عليه الباحثون المحدثون من غربيين وعرب وغيرهم اهتماماتهم وأداروا حوله بحوثهم في الاجتماع، وفلسفة التاريخ، والاقتصاد، والسياسة، وحتى في اللغة والأدب وعلوم الشريعة. وما زالت المقدمة تحوي تراثاً إنسانياً قيماً[23] على الرغم من الدراسات والأبحاث الكثيرة التي تناولت موضوعاتها المختلفة، وهذا التراث بحاجة إلى مزيد من الدراسة والبحث والتحليل، ليس من أجل الدراسة فحسب، بل لتلك الوشائج والروابط الوثيقة التي نرى بأنها تربط عدداً كبيراً من قضايا الفكر الخلدوني بما يشابهها من قضايا معاصرة. ومن ثم يمكننا القول بأن فكر ابن خلدون هو فكر ذو صلة بكثير من قضايا الفكر المعاصر.

وقد أحصى الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه عن مؤلفات ابن خلدون الذي أصدره عام ١٩٦٢ الدراسات المختلفة التي تناولت الفكر الخلدوني من بحوث وكتب ومقالات ورسائل جامعية، فكان مجموعها ٢٧٦ دراسة، منها إحدى وستون باللغة العربية، و٢١٥ دراسة باللغات الأجنبية المختلفة[24]. وبالتأكيد أضيف لهذا العدد دراسات كثيرة قد تعدّ بالمئات عن ابن خلدون وفكره صدرت بعد إحصاء د. عبد الرحمن بدوي، إذ يبدو أن معين فكر هذا الرجل لا ينضب.

وعلى الرغم من كل ما قيل عن المقدمة وما تحتويه من علوم متعددة ومعارف متنوعة وفكر فلسفي شامل، فإن المقدمة تبقى تحمل حقيقة واحدة، يتناساها بعض الباحثين ويجهلها بعضهم الآخر، هي أنها (مقدمة) لكتاب في التاريخ. وقد كتبها صاحبها، كما يقرر هو، لتكون مُعيناً للمؤرخ على تحليل الأحداث التاريخية وفهمها، ولتكون بموضوعها الأساس (علم العمران البشري والاجتماع الإنساني) وبمواضيعها المتعددة الأخرى، معياراً للمؤرخ يتحقق به من صحة وصدق الروايات التاريخية. وهو في الحقيقة ليس معياراً واحداً فحسب، بل معايير كثيرة يعتمد عليها المؤرخ في كتابة تاريخ صحيح، معايير تتعلق بالفلسفة والسياسة والاجتماع والاقتصاد واللغة وعلومها وعلوم الدين من حديث وتفسير وفقه

وأصول. وغيرها من علوم ومعارف. لذلك جاءت المقدمة غزيرة الأفكار متشعبة المعارف متعددة المواضيع يجد فيها الإنسان مهما كان تخصصه ما يتعلق بهذا التخصص، بل حتى الشيطان، كما يقول محمد عابد الجابري، "يستطيع أن يجد في المقدمة ما يرضيه ويسخطه، بل إن المؤمن والملحد والكاهن والمشعوذ والفيلسوف والمؤرخ ورجل الاقتصاد وعالم الاجتماع... كل أولئك يستطيعون أن يجدوا في المقدمة ما به يبررون أي نوع من التأويل يقترحونه لأفكار ابن خلدون"[٢٦]. ومن ثم تعدد وصف الباحثين لابن خلدون، فهو مؤرخ، وفيلسوف تاريخ. وعالم اجتماع، وعالم اقتصاد سياسي، وفيلسوف حضارة، وصاحب نظرية في المادية التاريخية سبق بها ماركس لأنه يجعل الاقتصاد عاملاً أساسياً في مسيرة التاريخ... وهكذا دواليك.

ومن ثم يمكننا القول بأن الأساس الذي انطلق منه فكر ابن خلدون الشامل في كل جوانبه وتشعباته كان فكره التاريخي الذي غطى موضوع التاريخ تغطية جعلت من ابن خلدون مؤسساً لعلم التاريخ كما يرى المؤرخ الإنكليزي (روبرت فلنت)[٢٧]. وغطّى أيضاً موضوع فلسفة التاريخ بمفهومها الحالي ذي الجانبين النقدي والتأملي كما سنوضح ذلك لاحقاً. ثم فاض هذا الفكر التاريخي ليبدع أفكاراً كثيرة أهمها ما يتعلق بالاجتماع والاقتصاد والسياسة.

فالمقدمة تتألف من:

خطبة الكتاب أو افتتاحيته: أوضح فيها ابن خلدون أوجه النقص في كتب المؤرخين السابقين.

المقدمة، في "فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر شيء من أسبابها".

الكتاب الأول، وهو الجزء الأول من (العبر)، شكّل مع الجزءين السابقين ما عرف بـ (المقدمة) وعنونه ابن خلدون بـ : في طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض

فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل والأسباب. ويتألف الكتاب الأول من ستة فصول:

الفصل الأول: في العمران البشري على الجملة.

الفصل الثاني: "في العمران البدوي والأمم الوحشية والقبائل". ويبحث فيه عن طبيعة البداوة والحضارة والاختلاف بينهما، أي القواعد العامة التي تحكم المجتمعات فيما يسمى الآن بـ (علم الاجتماع).

الفصل الثالث: "في الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية" ويتحدث فيه عن كيفية نشأة الدولة وأسباب التغلب والحصول على الرئاسة، وعوامل سقوط الدول، مما يمكن تسميته بـ (علم السياسة العملية) في الوقت الحاضر.

الفصل الرابع: "في البلدان والأمصار وسائر العمران" ويتكلم فيه عن النظام الذي يجب أن تكون عليه المدن، وأسباب نشأتها.

الفصل الخامس: "في المعاش ووجوهه من الكسب والصنائع" ويتحدث فيه عن التجارة والصناعات والمهن المختلفة وتداخلاتها مع الجانب السياسي. وهو ما نطلق عليه الآن اسم (الاقتصاد السياسي).

الفصل السادس: في "العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه"[٢٨].

وإذا كان الفكر التاريخي لابن خلدون هو منطلق الفكر الخلدوني وأساسه كما ذكرنا، وكما هو الحال كما نعتقد، فما هو سبب توجه ابن خلدون نحو التاريخ؟ التاريخ الصحيح على وجه التحديد الذي أراد هذا الرجل الوصول إليه، فأثمر توجهه هذا فلسفة تاريخ؟

وجواباً على هذا التساؤل نقول: إن ابن خلدون كان واعياً لتراجع الحضارة العربية الإسلامية على عهده، وتمزق الدولة العربية الإسلامية إلى دويلات يتصارع

بعضها مع بعضها الآخر. فطفق يستنطق التاريخ عن كيفية نشأة الدول وعوامل ازدهارها وانحطاطها ليفهم الواقع المتردي الذي كانت تحياه دول شمال أفريقيا والأندلس ودول المشرق العربي الإسلامي أيضاً. كما أن ابن خلدون قد لاقى أيضاً نكبات شخصية وإخفاقات في العمل السياسي أحبطت آماله الواسعة وطموحاته العريضة. فلجأ إلى التاريخ حينما نكبه الواقع على الصعيد العام والشخصي لا ليطالعه ويكتب فيه سفره (العبر) فحسب، بل ليستنطقه ويستشيره ويستعين به على فهم الحاضر. ما تعلق منه بشخصه وما تعلق منه بأحوال عصره بأجمعها.

وحين أصبح (التاريخ) هو الملجأ والمستعان، أخذ ابن خلدون يبحث عن وسائل الوصول إلى التاريخ الصحيح الذي لم يتعرض للتحريف عن عمد أو سهو أو خطأ، فتوصل من خلال بحثه هذا إلى علم جديد أسماه (علم العمران)، أو (علم الاجتماع الإنساني) ليكون علماً لازماً للمؤرخ ذا معايير لكتابة تاريخ صحيح، يعرض عليه المؤرخون الأحداث التي ينقلونها لمعرفة صحيحها من غير الصحيح منها. ومن ثم استدعاه هذا العمل أن يتحدث عن أكاذيب المؤرخين السابقين وأخطائهم، ويبحث في أسبابها وأهمها، من وجهة نظره، الجهل بطبائع (علم العمران)، وأن يخوض أيضاً في مناهج هؤلاء وطرق تدوينهم للتاريخ. وهذا كله وسواه دونه في (مقدمته) التي كتبها بعد أن كتب (العبر).

إن نظر ابن خلدون إلى مجمل أحداث تاريخ العالم الإسلامي في مشرقه ومغربه وتحليله لها، وما تضمنه من نظرية (العصبية والدولة) هو: (فلسفة تاريخ) تدعى وفق مفهوم فلسفة التاريخ الحالية بـ (الفلسفة التأملية) للتاريخ أو الفلسفة النظرية.

كما أن معالجة ابن خلدون لأعمال المؤرخين السابقين له وتحري مناهجهم ومدى صدقهم في نقل الأخبار وأسباب أخطاء وتزوير بعضهم لها ووضع معايير نقدية وتقريرية لإثبات الحقائق التاريخية وكتابة تاريخ صحيح، هي (فلسفة تاريخ)، تدعى بمفهوم فلسفة التاريخ الحالية (فلسفة نقدية) للتاريخ أو فلسفة تحليلية.

أبعاد المصطلح:

لقد تطور مفهوم (فلسفة التاريخ) منذ أن استعمل (فولتير) لأول مرة هذا المصطلح في القرن الثامن عشر. ففولتير كان يقصد بفلسفة التاريخ: "دراسة التاريخ من وجهة نظر الفيلسوف، أي دراسة عقلية ناقدة ترفض الخرافات، وتنقح التاريخ من الأساطير والمبالغات" [٢٩]. ففلسفة التاريخ كانت تعني عنده "التحليل النقدي للتاريخ" [٣٠]. بيد أن ابن خلدون قد دعا إلى مثل هذا الاتجاه في مقدمته من خلال نقده لأعمال المؤرخين مما يجعله أسبق من فولتير في تمثل مفهوم فلسفة التاريخ (النقدية). كما أن تقدم التاريخ خلال القرن التاسع عشر على يد المؤرخين الأوربيين الذين توصلوا إلى صياغة منهج متكامل للبحث التاريخي في نهاية ذلك القرن -في سنة ١٨٩٨ تحديداً- قد أحال جزءاً من وظيفة فلسفة التاريخ التي قال بها فولتير إلى المؤرخين لتعلقها بالمنهج الذي يتبعوه في دراسة التاريخ ومشكلاته.

وبرز في الربع الأول من القرن التاسع عشر مفهوم آخر لفلسفة التاريخ حيث عرّف الفيلسوف الألماني هيغل، أشهر فلاسفة ذلك القرن، فلسفة التاريخ بأنها: "دراسة التاريخ من خلال الفكر" [٣١]، مانحاً فلسفة التاريخ بعداً تأملياً مجرداً لا تخوضه، غالباً، سوى الفلسفة النظرية والفلاسفة المثاليون. وهو بعد يختلف عن البعد التحليلي النقدي لوقائع التاريخ الذي أراده فولتير لمصطلح فلسفة التاريخ.

وفي أواخر القرن التاسع عشر شهد مفهوم فلسفة التاريخ تطوراً حينما أصبح يحمل في تلك الحقبة معنيين، استلزمهما المعنيان الرئيسان اللذان أُقرا للتاريخ وهما: الماضي البشري، والجهد المبذول لمعرفته. فميّز الغربيون آنذاك بين فرعين لفلسفة التاريخ:

أولهما: الفلسفة التأملية أو (النظرية) التي تختص بالمعنى الأول للتاريخ وهو الماضي البشري. وغايتها استخلاص مغزى معين من مسيرة التاريخ العام Universal History ومحاولة وضع قوانين لهذه المسيرة يستشرف بها المستقبل. وقد

صيغت بهذا المجال نظريات كثيرة ذات أبعاد مادية وميتافيزيقية واقتصادية وبيولوجية ودينية للتاريخ.

أما الفلسفة الأخرى: فهي الفلسفة (النقدية) التي تختص بالمعنى الرئيس الآخر للتاريخ، وهو الجهد المبذول لمعرفة الماضي البشري، والذي يقوم به عادة المؤرخون. وهو ما يتعلق بقضايا ومشكلات ومفاهيم منهج البحث التاريخي.

ففلسفة التاريخ بهذا المعنى، أي النقدية، شأنها شأن فلسفة العلم، تسعى، كما يقول الفلاسفة، إلى "تمحيص المنهج الذي يصطنعه المؤرخون تجريبياً كان أو استنباطياً أو مزاجاً بينهما، ومناقشة تحليل المصادر التاريخية"[٣٢]. أو هي "البحث في التركيب المنطقي للمعرفة التاريخية التي تسجل في علم التاريخ"[٣٣]، "وهي تشبه فلسفة العلم من حيثُ أن كلتيهما تمكننا من تمحيص مناهج البحث (في العلوم أو في التاريخ) تمحيصاً نقدياً، وتوضح المشاكل العامة التي لا يعرض لمعالجتها العلم أو التاريخ"[٣٤]. فهي إذن وثيقة العلاقة بالمنطق الحديث وتداخلاته مع مناهج البحث. ولعل من المفيد أن أشير إلى ما أحسبه تطويراً أدخلته على فلسفة التاريخ النقدية حينما عالجت في الباب الأول من هذا الكتاب، بعض المشكلات المتعلقة بمنهج البحث التاريخي وعمل المؤرخ. حيث قمت فيه بربط ما يعترض معالجة المؤرخ لوقائع التاريخ الجزئية بالمنطق الحديث ومنهج البحث العلمي، للوصول إلى أفضل صيغ لتعامل المؤرخ مع مشكلات يصادفها أثناء معالجته للوقائع الجزئية من قبيل: التعليل التاريخي، والحتمية والصدفة، والفرض والبرهان.

على أن هذين المعنيين لفلسفة التاريخ، أو هذين الفرعين لفلسفة التاريخ، قد أشار إليهما بعض أساتذة التاريخ المعاصرين مثل والش ومارفيك وكولنغوود وعبد العزيز الدوري[٣٥]، وألمح لهما الفلاسفة في إشاراتهم العامة وموسوعاتهم الشاملة. بيد أن أحداً من المؤرخين أو من الفلاسفة لم يتوسع في مجال فلسفة التاريخ النقدية، فبقيت هذه مجرد تسمية تحتفظ بها بعض الموسوعات والكتب. وبقيت فلسفة التاريخ

حينما تذكر ينصرف ذهن سامعها إلى الفلسفة التأملية. واقتصرت أبحاث فلسفة التاريخ النقدية تقريباً على منهج البحث التاريخي واستدلالاته العقلية والمنطقية، والذي لم يصبه تعديل أو تطوير يذكر بعد صياغة المؤرخين الفرنسيين لانغلوا وسينوبوس له بشكل متكامل في كتابهما (المدخل إلى الدراسات التاريخية) الذي صدر في باريس سنة ١٨٩٨[٣٦]، أي منذ أكثر من قرن من الزمان.

ابن خلدون فيلسوف تاريخ:

وإذا رجعنا إلى ابن خلدون نرى أن في حديثه في المقدمة عن (العصبية والدولة) ما يصوغ نظرية في فلسفة التاريخ (الإسلامي)، وهو مما يمكن إدراجه ضمن فلسفة التاريخ التأملية، التي تعني النظر الفكري الفلسفي الشامل لمغزى التاريخ العام المتضمن محاولة استنباط قوانين مسيرة التاريخ لاستشراف المستقبل بها. مع ملاحظة أن ابن خلدون لم ينظر إلى مجمل التاريخ البشري العام، بل كان نظره يتركز على تاريخ العرب والمسلمين في المشرق والمغرب وخاصة عرب شمال أفريقيا والأندلس.

إن الواقع والموضوعية يحتمان علينا أن نستبعد نظرية العصبية والدولة على وفق فلسفة التاريخ بالمعنى المعاصر عن أن تكون نظرية في فلسفة التاريخ التأملية المعاصرة، إذ هي بطبيعة الحال تختلف عن فلسفة (توينبي) مثلاً التي صاغت نظرية في التاريخ العام ونشأة الحضارات ترتكز على ما هو معروف من تاريخ البشرية منذ عهده الأول إلى العصر الحالي.

ولكن يجب أن لا ننسى بأن فلسفة التاريخ التأملية لم يتبلور مفهومها الشامل إلا في القرن التاسع عشر، ومن ثم فإن نظرية العصبية والدولة تكون فلسفة تاريخ على وفق مفاهيم أخرى لهذه الفلسفة كمفهوم فولتير وغيره من المفاهيم المماثلة. كما أن بعض الفلاسفة يعدّ نظرية العصبية والدولة نظرية في فلسفة التاريخ التأملية وإن اختصت بالتاريخ الإسلامي لأنها تخضع لمقولات هذه الفلسفة من (كلية) و(علية). فالكلية: بمعنى أن المقدمات تتعلق بالتاريخ العالمي الذي اطّلع ابن خلدون على

جزء كبير منه، ومن ثم فإن نتائجها تكون كلية يمكن تطبيقها على بقية المجتمعات لتناظر الطبيعة الإنسانية ووحدتها. ثم أن كثيراً من فلاسفة التاريخ الغربيين صاغوا نظريات في التاريخ العام بينما تركزت أبحاثهم التاريخية على مجتمعاتهم الغربية قديمها وحديثها. أما (التعليل) فيعني أن ابن خلدون تجاوز تعليل حوادث التاريخ الجزئية التي ترتبط بزمان ومكان معينين إلى تعليل يتجاوز حدود الزمان والمكان ليتخذ طابعاً شاملاً يستند إلى وحدة الطبيعة البشرية، وهو أقرب إلى تعليل الأصوليين إذ هو يعتمد اصطلاحاتهم كقياس الغائب على الشاهد وقياس الأشباه والنظائر[٣٧].

نظرية العصبية والدولة.. عرض مجمل

تقوم نظرية ابن خلدون على (العصبية)، وتعد هذه محورها الأساسي. وهي لا تعني رابطة الدم فحسب، بل تضاف إليها روابط أخرى كرابطة الولاء والحلف، والرقيق والمرتزقة، وطول المعاشرة والصحبة[٣٨]. فهذه الروابط، كما يرى ابن خلدون، تشتد وتصبح عصبية إذا كان هناك ما يهدد كيان الجماعة. ومن ثم فقد عرّف محمد عابد الجابري مفهوم العصبية عند ابن خلدون بأنها:"رابطة اجتماعية سيكولوجية - شعورية ولا شعورية- تربط أفراد جماعة معينة قائمة على القرابة المادية أو المعنوية، ربطاً مستمراً يبرز ويشتد عندما يكون هناك خطر يهدد أولئك الأفراد كأفراد أو جماعة" [٣٩]. وهذه الرابطة يكون ظهورها واضحاً عند البدو للحاجة إليها في الدفاع عن أحيائهم (المفتوحة). أما الحضر فإن أسوار المدن وحاميات الدولة تتكفل بالدفاع عنهم لذلك لا يحتاج هؤلاء إلى التعصب والالتحام.

وتشكل العصبية في أول أمرها عند البدو قوة سياسية غايتها الملك والحكم بالقهر. وإذا كانت هناك عدة عصبيات فلا بدّ أن تتغلب واحدة منها لتلتحم بها بعد ذلك سائر العصبيات، ثم تسعى للتغلب على القبائل الأخرى البعيدة "وهكذا دائماً حتى تكافئ بقوتها قوة الدولة في هرمها". فإن أدركت الدولة في هرمها "ولم يكن لها

ممانع من أولياء الدولة أهل العصبيات استولت عليها وانتزعت الأمر من يدها وصار الملك أجمع لها"[40].

وهكذا تصل العصبية إلى تأسيس الدولة، ولكنها تضعف بعد ذلك لاستبداد السلطان أو رئيس العصبية، أو لمحاولته التقليل من شأنها خوفاً منها، أو بسبب ترف أصحاب الدولة أو تنافس أهل العصبية، فتظهر عصبية قوية تستولي على الحكم وتأسس دولة لها، وهكذا دواليك. فمفهوم العصبية مفهوم ديالكتيكي... فهي أصل قيام الدولة، وهي سبب انهيارها في الوقت نفسه.

وشبّه ابن خلدون الدولة بالكائن الحي حينما حددّ عمرها بعمر البشر وأقصاه مائة وعشرون عاماً، فهو يقول: "إن الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء"[41] فهي كالكائن الحي يولد وينمو ثم يهرم ويموت.

أما هذه الأجيال، فالجيل الأول منها يختص بالحياة البدوية الخشنة البعيدة عن الترف والملاذ، والذي يتصف بقوة رابطة العصبية فيه وبالشجاعة. أما الجيل الثاني فهو الذي يقوم بتأسيس الدولة وتحقيق الملك، فينتقل من حياة البداوة الخشنة إلى حياة الحضر المترفة، وهذا الجيل تتحول حاله، كما يقول ابن خلدون، من "الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه"[42]. وخلاله "تنكسر سورة العصبية بعض الشيء"[43]. وتلين طباع أهله وتذهب عنهم صفة الشجاعة ويميلون إلى الترف. والجيل الثالث ينسى عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن، ويبلغ فيه الترف غايته، ويصير رجاله "من جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم وتسقط العصبية بالجملة"[44] وعلى يد هذا الجيل تنقرض الدولة.

ابن خلدون وفلسفة التاريخ النقدية

تتمثل أهمية فلسفة التاريخ النقدية في تعلقها بقضايا منهج البحث التاريخي ومشكلاته ومفاهيمه من نقد وتعليل وفرض وبرهان وسواها، لذلك اعتبر بعض

الفلاسفة أن في وظيفة فلسفة التاريخ النقدية ما يبرر قيام موضوع فلسفة التاريخ عموماً[٥٥] في ردّ، كما يبدو، على من ينتقد وظيفة فلسفة التاريخ أو يشكك بوجود هذه الوظيفة أصلاً[٥٦]. وقد تناول ابن خلدون في بداية مقدمته أسباب أخطاء المؤرخين في نقل حوادث التاريخ وتزوير بعضهم لها، ووضع معايير لكتابة تاريخ صحيح، منها معايير نقدية عقلية، ومنها معايير تستند إلى علم العمران الذي جاء به، وذلك يعني أنه تناول مواضيع فلسفة التاريخ النقدية التي تختص، كما ذكرنا، بمباحث المنهج التاريخي. ويمكن القول بأن ابن خلدون في عمله هذا قد وضع منهجاً للبحث التاريخي. وقد قمنا في الفصل الثاني من هذا الباب باستخراج هذا المنهج من ثنايا نقده للمؤرخين وبيانه لأسباب أخطاء وتزوير بعضهم لأحداث التاريخ، ومن المعايير التي وضعها للمؤرخين لاعتمادها في دراساتهم التاريخية، وقابلناه بالمنهج الحديث للبحث التاريخي ذي الأصل والمضمون الغربيين. وتوصلنا فيه إلى نتيجة مفادها أن أغلب القضايا الأساسية لمنهج البحث التاريخي الحديث، كالنقد والتعليل ومعايير إثبات الحقائق وإقامة البراهين على الأسس العقلية والمنطقية، قد تناولها ابن خلدون قبل أن تتبلور عند المؤرخين الغربيين بأكثر من خمسة قرون.

وهكذا نرى أن مفهوم العصبية والدولة عند ابن خلدون ودورهما في صنع التاريخ وقيام الدول هي فلسفة تاريخ اقتربت من معنى فلسفة التاريخ التأملية المعاصرة، ولعلها كانت هي بذاتها، وأن فلسفة التاريخ النقدية التي تخص مواضيع منهج البحث التاريخي قد تناولها ابن خلدون في بداية مقدمته. ومن ثم يحق لنا القول: إن ابن خلدون كان رائد فلسفة التاريخ.

هوامش الفصل الأول

(١) وافي، علي عبد الواحد (الدكتور)، عبد الرحمن بن خلدون.. حياته وآثاره ومظاهر عبقريته، سلسلة أعلام العرب (٤)، مكتبة مصر، القاهرة (د.ت)، ص١٢.

(٢) ينظر: ابن خلدون، عبد الرحمن، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٩، ص٣-٧، ١٣. وعن تقلب بني خلدون في مناصب السلطات الحاكمة في الأندلس وبلاد المغرب يراجع: المصدر نفسه ص٦-١٦. سنشير إلى هذا المصدر فيما بعد بـ (التعريف) فقط.

(٣) عنان، محمد عبد الله، ابن خلدون.. حياته وتراثه الفكري، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ط٣، القاهرة ١٩٦٥، ص٢١.

(٤) ينظر: التعريف، ص١٧-٢٠.

(٥) نفسه ص٥٧.

(٦) ينظر: عبد الخالق، غسان إسماعيل، مفهوم الأدب في الخطاب الخلدوني، دار الكرمل، عمان ١٩٩٤، ص١٨.

(٧) عنان، ص٢٨-٢٩.

(٨) التعريف، ص٥٧.

(٩) التعريف ٥٨-٥٩. وافي ٤٢-٤٣.

(١٠) التعريف: ٦١.

(١١) ينظر: الجابري، محمد عابد (الدكتور)، فكر ابن خلدون.. العصبية والدولة، ط٦، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٤، ص٤٣. وقد بنى الجابري رأيه على قول ابن خلدون بأنه أراد اللحاق بأساتذته الذين فروا إلى المغرب الأقصى فصده أخوه الأكبر محمد عن ذلك فاضطر لقبول وظيفة ابن تافراكين لتحقيق غرضه من خلالها وهو الوصول إلى فاس. ينظر: التعريف، ص٥٨.

(١٢) الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٦١، ص٥٧.

(١٣) عنان، ص٣٥. وينظر أيضاً: التعريف، ص٦٩-٨٣.

(١٤) التعريف، ص١٠٣.

(١٥) ينظر: داهموس، جوزيف، سبعة مؤرخين في العصور الوسطى، ترجمة د. محمد فتحي الشاعر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٩، ص٢٢٩.

(١٦) التعريف، ص٨٧-٨٩، ٩٥-٩٦، ١٠٤-١٠٦.

(١٧) عنان، ص٥٢.

(١٨) ينظر: التعريف، ص١١١-١١٢.

(١٩) الجابري، ص٥٥.

(٢٠) التعريف: ص١٤٣-١٤٩، ٢٣٢-٢٤٤.

(٢١) التعريف، ص٢٤٥-٢٤٦.

(٢٢) التعريف، ص٢٦٤-٢٦٥، وتراجع أيضاً الصفحات ٢٤٨-٢٤٩، ٢٦٢-٢٦٣.

(٢٣) التعريف، ص٢٦٦، ٢٧٢-٢٧٣، ٢٧٩، ٣٠٥، ٣١٣، ٣٢٣،٣٨١، ٣٨٧، ٤٠٧، ٤١٦، ٤٢٥، ٤٢٩-٤٣٠.

(٢٤) الجابري، ص١٠.

(٢٥) ينظر: بدوي، عبد الرحمن (الدكتور)، مؤلفات ابن خلدون، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة ١٩٦٢.

(٢٦) الجابري، ص٨.

(27) Flint, Robert, History of the philosophy of history, Editions W. Blackwood and sons Ltd., London 1894, p.157.

(٢٨) يراجع: ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، بيروت (د.ت)، ص٣، ٩، ٣٥، ٤١، ١٢٠، ١٥٤، ٣٤٢، ٣٨٠، ٤٢٩.

(٢٩) صبحي، أحمد محمود (الدكتور)، في فلسفة التاريخ، منشورات جامعة قار يونس، ط٢، بنغازي ١٩٨٩، ص١٢٣.

(٣٠) هيجل، ج. ف. ف، محاضرات في فلسفة التاريخ، ج١ العقل في التاريخ، ترجمه وقدم له وعلق عليه دكتور إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة، القاهرة ١٩٨٠، ص٤٠.

(٣١) هيجل، ص٩٨.

(٣٢) الطويل، توفيق (الدكتور)، أسس الفلسفة، ط١١، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٩٠، ص٩٢.

(٣٣) بدوي، عبد الرحمن (الدكتور)، موسوعة الفلسفة، ج٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٨٤، ص١٦٠.

(٣٤) الطويل، ص٩٢-٩٣.

(٣٥) يراجع: الدوري، عبد العزيز، فلسفة التاريخ (عرض تاريخي)، مجلة عالم الفكر، م٢، العدد الثاني، يوليو، أغسطس، سبتمبر ١٩٧١، ص٦١.

مؤنس، حسين (د.)، التاريخ والمؤرخون، دار المعارف، مصر ١٩٨٤، ص٣٦-٣٧.

وولش، و.هـ، مدخل لفلسفة التاريخ، ترجمة أحمد حمدي محمود، ص٤٣.

(٣٦) يراجع: بدوي، عبد الرحمن، النقد التاريخي، ط٣، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٧، وقد ترجم المدخل إلى الدراسات التاريخية ضمن هذا الكتاب.

(٣٧) ينظر: صبحي، ص١٣٧-١٣٩.

(٣٨) تنظر المقدمة، ص١٢٩، ١٣٥، ١٣٦، ١٥٥، ١٨٤-١٨٥.

(٣٩) الجابري ٢٩٧.

(٤٠) المقدمة، ص١٤٠.

(٤١) المقدمة، ص١٧٠.

(٤٢) .

(٤٣) .

(٤٤) المقدمة ص١٧٠-١٧١.

(٤٥) الطويل، ص٩٣.

(٤٦) ينظر: مؤنس، ص٤٠-٤٢. الدوري، ص٨٣.

الفصل الثاني

المنهج الخلدوني وموقعه من منهج البحث التاريخي الحديث

لا ينتاب الباحث في فكر ابن خلدون[1] شك في القدرات الفكرية الإبداعية التي تمتع بها هذا العالم خاصة إذا ما قورن فكره ببيئته وبفكر عصره الذي سجل تراجعاً يمثل في الواقع انحسار وتراجع الحضارة العربية الإسلامية. كما لم يشهد ذلك العصر بعد نهضة أوربا وتقدمها الحضاري، ذلك أن النهضة الأوربية لم تتبلور إلا خلال القرن الذي أعقب وفاة ابن خلدون، ولم تنجب أوربا قريناً له إلا بعد عصره بثلاثة قرون تقريباً إذا ما اعتبرنا الإيطالي (فيكو)[2] قريناً له.

وقد أودع ابن خلدون فكره الذي يعالج موضوعات شتى في (مقدمته) التي كتبها لتاريخه الموسوم بـ (العبر)، فكانت المقدمة، دون التاريخ، الوعاء الذي ضم الفكر الإبداعي الخلدوني الذي غدا مجالاً رحباً لدراسات الباحثين من عرب وغربيين، في التاريخ وفلسفته وفي الاجتماع والسياسة والاقتصاد والفلسفة، بل وحتى في اللغة والأدب وعلوم الفقه والشريعة. وعلى الرغم من كل ما كتب من دراسات عن المقدمة في شتى العلوم والموضوعات، وهو كثير، فلا يزال ما احتوته من "تراث إنساني قيّم"[3] بحاجة إلى المزيد من الدراسة والبحث والتحليل، لا من أجل الدراسة فحسب، بل لما نراه من ترابط ووشائج وثيقة تجمع بين عدد ليس بالقليل من القضايا التي عالجها الفكر الخلدوني ومثيلها المعاصر، مما يمكن معه القول بأن فكر ابن خلدون هو فكر معاصر في إحدى صفاته وفي وجه من وجوهه.

وفي الوقت الذي حظي فيه الفكر الخلدوني باهتمام من قبل الباحثين في علم الاجتماع، ومن قبل الفلاسفة، وغيرهم ممن وجدوا في المقدمة موضوعات وقضايا

تدخل في تخصصاتهم، فإن اهتمام المؤرخين، فيما يبدو، بالمقدمة كان أقل نصيباً من اهتمام غيرهم بها، ربما لأن المقدمة في مجملها قد كتبت، كما يقرر صاحبها[٤]، لتكون معيناً على تحليل الأحداث التاريخية وفهمها، ولتكون، قبل ذلك. بـ (علم العمران البشري والاجتماع الإنساني) الذي جاءت به، معياراً للتحقق من صحة وصدق الروايات التاريخية. وقد وجد المؤرخون مثل هذه المعايير والقواعد في تفسير وفهم الأحداث التاريخية والتحقق من صدق رواياتها في المنهج الغربي الحديث للبحث التاريخي مما أغناهم عن النظر فيما ورد في المقدمة عنها، أو أنهم نظروا إلى المقدمة، في أحسن الأحوال، على أن ما فيها من فكر منهجي تاريخي (مفيد)[٥] ولكنه لا يقوى على الوقوف إلى جانب المنهج الغربي الحديث في البحث التاريخي، وهو من ثم لا يستحق العناية به ودرسه.

وحقيقة اعتماد مؤرخينا على منهج البحث التاريخي الغربي حقيقة واضحة لا تحتاج إلى إثبات بقدر ما تحتاج إلى تفسير، وهي تعكس افتقارنا لمنهج بحث تاريخي خاص بنا، لذلك فإن فكرة الدراسة التي بين أيدينا قد استمدت وجودها من التأمل في واقع فقر الفكر التاريخي العربي المعاصر لرؤية خاصة متميزة في البحث التاريخي، ومن واقع اعتمادنا في هذا المجال على ما أنتجه الفكر الغربي اعتماداً يكاد يكون تاماً، وهو أمر يتطلب دعوة مفكرينا ومؤرخينا لتغيير هذا الواقع بصياغة منهج عربي جديد للبحث التاريخي ينطلق، فيما نرى، من تراثنا الفكري الذي أفرز آراء وممارسات منهجية ونقدية بلورها الفكر الخلدوني ووظفها لصالح التاريخ، ويسترشد بتجاربنا الخاصة في ميدان الدراسات التاريخية، ولا يغفل، في الوقت نفسه، الاستعانة بالفكر الغربي لما أحرزه من تقدم كبير في هذا المضمار.

ومن ثم فإن التعرف على منهج البحث التاريخي الخلدوني أمر ضروري لاعتماد هذا المنهج كمنطلق لبلورة منهج عربي خاص في البحث التاريخي. كذلك فإن أهمية المنهج الخلدوني لمثل هذا العمل تتجلى بمقابلته بالمنهج الحديث ذي المضمون الغربي،

ذلك أن ابن خلدون قد قطع، كما ستتبين ذلك، شوطاً كبيراً من الطريق الذي رسمه الغربيون للدراسات التاريخية.

وإذا كانت الدعوة لوضع مناهج تاريخية منبعثة من طبيعة دراسات التاريخ الإسلامي وملائمة لها، هي دعوة سبق وأن نودي بها[٦]، وهي تتصف، في واقع الحال، بأنها دعوة عملية لأنها ترى بأننا وإن كنا بحاجة ملحة إلى فهم النظريات والاتجاهات الحديثة في علم التاريخ لنستفيد منها في بحوثنا التاريخية. إلا أننا قد لا نستطيع متابعتها، وقد لا نتمكن من تطبيق قواعد البحث التاريخي الغربية على وجه تام في دراساتنا التاريخية[٧]، ومن ثم تتضح حاجة دراسات التاريخ الإسلامي إلى منهج خاص بها... نقول إذا كانت هذه الدعوة تتصف بالعملية والواقعية، فإنها قد تكون أكثر أهمية وفائدة إذا ما عممناها على مجمل الدراسات التاريخية ولم نقصرها على التاريخ الإسلامي، وحينها يمكن القول بأن دراساتنا التاريخية المعاصرة بحاجة إلى (منهج) من وضعنا يعكس ملامح شخصيتنا وفكرنا واتجاهاتنا. ولوضع مثل هذا المنهج فإن من الضروري التعرف على المنهج الخلدوني الذي يشكل منطلقاً وأساساً، من ضمن منطلقات وأسس أخرى، لوضع منهج عربي جديد للبحث التاريخي ينأى عن محاكاة المناهج الغربية الحديثة والنقل الحرفي عنها دون إهمالها بالطبع، ويتلمس طرائقه وأساليبه الخاصة به.

ومن ذلك كله تتضح أهمية دراسة منهج البحث التاريخي الخلدوني الذي نعني به، في بحثنا هذا، التنظير الذي قام به ابن خلدون في مقدمته لما يجب أن يتبعه المؤرخ من أساليب، وما ينتهجه من طرق ليصل إلى فهم سليم للأحداث التاريخية بتعرفه على الأحداث الخاطئة والمزورة منها، واستبعاده لها. فليس المقصود بدراسة منهج البحث التاريخي الخلدوني هنا دراسة المنهج الذي اتبعه ابن خلدون في كتابة مؤلفه التاريخي (العبر)، فنحن بصدد الحديث عما (نظّر) له ابن خلدون وليس عما (طبقه) من منهج تاريخي.

وجدير بالذكر أن المنهج الذي طبقه ابن خلدون في (العبر) فيه اختلاف عن المنهج التاريخي الذي وضع أسسه في المقدمة، فابن خلدون، في مجال علم التاريخ، لم يكن مؤرخاً من مستوى متميز بقدر ما كان (فيلسوفاً للتاريخ)، ذلك أن الباحثين الذين محّصوا (تاريخه) لاحظوا عدم التزامه بتطبيق (المنهج) الذي اختطه للمؤرخين في مقدمته، فهو بعد أن آخذهم على عدم نقدهم للأخبار ومن ثم قيامهم بنقل الأخبار غير الصحيحة والموضوعة، تجاوز هو مثل هذا (النقد) الذي وضع ضوابطه في المقدمة لينقل في (العبر) أخباراً ضعيفة لا تقوى على الوقوف بوجه تلك الضوابط النقدية عينيا[٨]، مما جعل بعضهم يضعه في مرتبة لا تفوق مراتب معظم أقرانه من المؤرخين الذين سبقوه، وهي دون مرتبة بعضهم الذين تفوقوا عليه كمؤرخين[٩].

ولكنه على الرغم من ذلك كله يبقى ابن خلدون (مؤرخاً) بالدرجة الأولى، ومؤرخاً متميزاً، ليس بتاريخه، بل بتاريخه وما يتطلب فهم التاريخ من فكر نقدي ثاقب، ومن آراء في تحليل وتفسير أحداثه أودعها في المقدمة، تلك الأفكار والآراء الثرية التي استخلصنا منها (منهجاً للبحث التاريخي) تناثر في ثنايا حديثه في الصفحات الخمسين الأولى من المقدمة، ثم جاءت بقية المقدمة بما حوته من موضوع كلي (العمران البشري والاجتماع الإنساني)، وموضوعات فرعية متفرقة أخرى، لكي تكون (معياراً) يوظفه المؤرخ في دراسته للتاريخ لاستخلاص التاريخ الصحيح.

ومن ثم فإن صورة (المؤرخ) الخلدونية عكست، لما تضمنه معيار (العمران) هذا من موضوعات شتى، ملامح أخرى غير ملامح المؤرخ أبرزها ملامح (عالم الاجتماع) و(عالم الاقتصاد السياسي). وذلك ما حدا بغير المؤرخين أحياناً على مسخ هذه الصورة لصالح علومهم وموضوعاتهم في غفلة من المؤرخين الذين لم يبرزوا بعد، فيما نعلم، الصورة الحقيقية الأصلية لابن خلدون.. صورة المؤرخ، ولو أن نفراً قليلاً منهم، في الواقع، قد وضع ابن خلدون في موضعه الصحيح كمؤرخ

"فحسب"[illegible]. بل ذهب المؤرخ الإنكليزي (روبرت فلنت) إلى القول بأنه "مؤسس علم التاريخ"[illegible]. ولعل ما دعا (فلنت) إلى اعتبار ابن خلدون مؤسس علم التاريخ، مع أن التاريخ كان علماً قبله عند العرب المسلمين، هو أن معظم الغربيين يرى أن التاريخ لا يرتقي ليكتسب صفة العلم إلا بالمنهج المحدد للبحث التاريخي الذي يتبعه المؤرخ، ذلك المنهج الذي تبلور في الغرب أواخر القرن التاسع عشر، غير أن كثيراً من أسسه، كما سنطلع عليها لاحقاً، قد وجدت في المقدمة.

كما أن ابن خلدون بمنهجه في البحث التاريخي أيضاً، وبنظرته التأملية الشاملة للتاريخ صار مؤسساً لـ(فلسفة التاريخ)، فالفلاسفة يرون بأن من شأن فلسفة التاريخ، كفرع من فروع فلسفة العلوم، "تمحيص المنهج الذي يصطنعه المؤرخون، تجريبياً كان أو استنباطياً أو مزاجاً منهما، ومناقشة تحليل المصادر التاريخية.."[12].

وبتعرفنا على قيمة منهج البحث التاريخي الخلدوني وموقعه الأساس من المقدمة يصبح طريقنا ممهداً لدراسة هذا المنهج، وبيان مكانته من منهج البحث التاريخي الحديث، ولكنه قبل ذلك لا بدّ من التنويه بأمور منها:

- إن ابن خلدون لم يشر، بطبيعة الحال، إلى مصطلح (منهج البحث التاريخي)، فهو مصطلح استحدث بعد عصره بوقت طويل كما لا يخفى على كثير من الباحثين. ولكن حديثه في بداية المقدمة عن أكاذيب وأخطاء المؤرخين وجهلهم، كما يقول، بطبيعة (العمران البشري) يشكّل في مجموعه طرائق وأسساً للدراسة التاريخية عرفت بالمنهج في تعبيرنا الحالي.

على أن روح التنظير لدى ابن خلدون لمنهج البحث التاريخي كانت واضحة من أول صفحة دونها من المقدمة، وذكر في تعريفه للتاريخ بأنه في "باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق"[13]، ولا

يتم هذا كله إلا بخطوات دقيقة محددة. فصّل الحديث عنها فيما بعد. تشكّل في مجموعها (منهجاً) لكتابة التاريخ.

- ومنها غموض وعدم دقة كثير من الأفكار التي أوردها ابن خلدون في مقدمته، مما حدا ببعض الباحثين على وصف عدم وضوح ودقة ابن خلدون بـ (الظاهرة الخلدونية العامة)[١٤]، وسبب ذلك، فيما يبدو، استعماله لكثير من العبارات غير الواضحة والكلمات التي تحتمل دلالات ومعان شتى واستخدامه لمصطلحات خاصة به لم يعن كثيراً بشرحها. وقد أدى ذلك إلى اختلاف الباحثين في فهم مقاصده. واتهام بعضهم للبعض الآخر بعدم الدقة أو الخطأ في فهم عباراته وأفكاره[١٥]. ولكنه يبدو أن هذه (الظاهرة الخلدونية العامة) وإن كانت قد انعكست على الجزء الذي نقوم بدراسته من المقدمة مما هو مختص بموضوع منهج البحث التاريخي الخلدوني، إلا أن المؤرخ المدقق قد يكون أكثر قدرة من غيره على دراسة هذا الموضوع من المقدمة واستيعاب الآراء والمقاصد الخلدونية منه، ذلك أن عدم تخصص بعض الباحثين في الموضوع الذي يعالجونه من المقدمة غيّب عنهم، فيما نرى، حقيقة الصورة التي رسمها ابن خلدون لذلك الموضوع[١٦]، ومن ذلك تناول غير المؤرخين لقضايا من المقدمة تخص علم التاريخ.
- ومما يجدر بنا التنويه به أيضاً ذلك العرض غير المنظم الذي قدمه لنا ابن خلدون في مقدمته للآراء والأفكار التي تشكّل في مجموعها منهجاً للبحث التاريخي، فجاء هذا المنهج مفتقراً إلى تنسيق منطقي سليم، مما احتاج معه إلى تنسيق وترتيب قمنا به على ضوء ما يقرره منهج البحث التاريخي الحديث، فاخترنا من المقدمة أولاً ما يقابل المرحلة الأولى من مراحل المنهج الحديث، ثم ما يقابل بقية المراحل بالتتابع. ولكن هذا الترتيب ليس بالضرورة صحيحاً، وهو قابل للتعديل والتصحيح إذا ما أريد توظيف المنهج الخلدوني في صياغة منهج عربي جديد للبحث التاريخي.

وربما كان هذا الجانب الذي نؤاخذ عليه ابن خلدون قد جاء نتيجة كتابته للمقدمة في وقت قصير لا يتعدى خمسة أشهر كما يذكر هو في خاتمتها[١٧]. أو لأنه قد كتبها، وهي ما هي عليه من ثراء فكري، تحت وطأة غزارة الأفكار وتدفقها التي يغفل معها التنظيم الدقيق، وإن كان ذلك كله لا يقوى على تبرير العرض الذي افتقر إلى التنظيم للآراء والأفكار المتعلقة بمنهج البحث التاريخي التي بسطها ابن خلدون في مقدمته.

وقد وضع ابن خلدون الأسس التي تكوّن في مجملها منهجاً للبحث التاريخي في حديثه عن أخطاء المؤرخين وتلفيق بعضهم للأخبار التاريخية. وفي تمهيد لما سوف يقوم به من تحرّ ونقد لأخطاء المؤرخين، وتزييف بعضهم لوقائع التاريخ وأحداثه، استعرض ابن خلدون، بنظرة عامة تخللتها أمثلة مقتضبة، المؤرخين العرب المسلمين فجعلهم ثقات، ومتطفلين، ومقلدين جاهلين، مما يمكن معه القول بأنه قسمهم إلى ثلاث طبقات، هي:

الطبقة الأولى: طبقة الثقات أو (الفحول).

الطبقة الثانية: طبقة (المتطفلين) الذين قاموا بخلط الأخبار الواردة في كتب الثقات بأخبار باطلة جاءت إما عن جهلهم، أو عن أغراض في أنفسهم.

الطبقة الثالثة: وهي تضم كثيراً من المؤرخين الذين خصهم ابن خلدون بنقد لاذع، وهم ممن اعتمدوا في تدوين التاريخ على ما ورد في تواريخ الطبقة الثانية بما فيها من أخطاء وأكاذيب، فنقلوها كما هي دون تمحيص "ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها، ولا رفضوا ترهات الأحاديث ولا دفعوها. فالتحقيق قليل، وطرف التنقيح في الغالب كليل، والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل، والتقليد عريق في الآدميين سليل، والتطفل على الفنون عريض وطويل، ومرعى الجهل بين الأنام وخيم وبيل... والناقل إنما هو يملي وينقل، والبصيرة تنقد الصحيح إذا تمقل، والعلم يجلو لها صفحات الصواب ويصقل"[١٨].

وبغض النظر عن مدى دقة هذا التقسيم وصوابه وتطابقه مع مسيرة التاريخ والمؤرخين العرب المسلمين مما هو خارج عن موضوع هذه الدراسة، فإن ابن خلدون. وبصدد التمهيد أيضاً لنقد أعمال المؤرخين، قسّم المؤرخين تقسيماً آخر يقوم على منهجهم في التدوين التاريخي، ودرجة صدقهم ووعيهم للأحداث التاريخية، فالقسم الأول ضم المشهورين والثقات "الذين ذهبوا بفضل الشهرة والأمانة المعتبرة". وعدد أفراد هذه الفئة قليل لا يتجاوز "عدد الأنامل"، ويأتي في مقدمتهم ابن اسحق والطبري وابن الكلبي والواقدي وسيف بن عمر والمسعودي "وغيرهم من المشاهير"، وهؤلاء وإن جرى العرف بقبول أخبارهم والوثوق بتواريخهم "واقتفاء سننهم في التصنيف" فإن أخبارهم ليست في مقام منزّه عن النقد، و"الناقد البصير قسطاس نفسه في تزييفهم فيما ينقلون أو اعتبارهم"[(١٩)] وذلك على وفق قواعد (العمران) الخلدوني وطبائعه. والتاريخ الذي دونه هؤلاء كان تاريخاً عاماً لصدر الإسلام وللدولتين الأموية والعباسية، وبعضهم جعله تاريخاً (عالمياً) يتناول، إضافة إلى التاريخ الإسلامي، تاريخ الدول والأمم المعروفة منذ بدء (الخليقة).

أما القسم الثاني، فقد ضم المؤرخين الذين اقتصر كل منهم على تدوين تاريخ قطره أو دولته، "ووقف في العموم والإحاطة عن الشأو البعيد"[(٢٠)]. وهذا منهج معيب، كما يبدو، من وجهة نظر ابن خلدون، ذلك أن التاريخ له هدف بعيد يوصل إليه النظر والتحقيق في (باطن) التاريخ لاستخراج (حكمته)، وليس سرد (الظاهر) الذي لا يزيد على أخبار الأيام والدول. وهذا الهدف لا يتحقق باقتصار المؤرخ على تدوين تاريخ دولة من الدول أو مصر من الأمصار، وإعراضه عن (العموم والإحاطة) التي لا يمكن بغيرها الوصول إلى هدف التاريخ وحكمته. ولم ينتقد ابن خلدون هذه الفئة من المؤرخين إلا من هذه الناحية، في حين وجه نقداً لاذعاً للمؤرخين الذين جاءوا بعدهم، ممن اعتبرناهم يشكلون:

القسم الثالث من المؤرخين الذين تناولهم في حديثه هذا، فالمؤرخ من هؤلاء ما هو إلا مقلد للمؤرخين الذين انتظموا في سلك القسمين السابقين، وهو بهذا "بليد الطبع والعقل أو متبلد" ينسج على منوال السابقين دون أن يلتفت إلى تغير أحوال الدول والمجتمعات. ومؤرخو هذا القسم اهتموا بنقل الأخبار "المتداولة بأعيانها" دون التحقق من صحتها "إتباعاً لمن عني من المتقدمين بشأنها"، وهم حينما يتعرضون لتاريخ دولة من الدول يحافظون على نقل أخبارها "وهماً أو صدقاً، لا يتعرضون لبدايتها، ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايتها، وأظهر من آيتها، ولا علة الوقوف عند غايتها" مما يضيّع مهمة التاريخ الاعتبارية الحكمية، فيبقى الناظر في تاريخ الدولة وتعاقبها غير عارف بأسباب قيامها ورقيها وتراجعها، "مفتشاً عن أسباب تزاحمها أو تعاقبها، باحثاً عن المقنع في تباينها أو تناسبها"[٢١].

والقسم الرابع، الأخير، من المؤرخين قام منهجهم على الاختصار المخل في تدوين التاريخ مما يمكن معه القول بأنهم كانوا كبقية معاصريهم من المشتغلين بالعلوم والفنون الأخرى الذين اقتصرت جهودهم على التعليقات والحواشي واختصار مؤلفات المتقدمين وأعمالهم. وهؤلاء المؤرخون اكتفوا بذكر نبذ مختصرة عن تواريخ الحكام والدول مما أخلّ بعملهم خللاً لا يعتبر معه "لهؤلاء مقال، ولا يعدّ لهم ثبوت ولا انتقال، لما أذهبوا من الفوائد، وأخلوا بالمذاهب المعروفة للمؤرخين والعوائد"[٢٢].

ويلاحظ أن التقسيمين الرئيسين السابقين للمؤرخين تعوزهما دقة الملاحظة، ووضوح العرض وسلامة تسلسله، مما يبدو معه بأن ابن خلدون تناول هذا الموضوع بصورة عرضية تمهد فحسب لموضوع يستهدفه بالأساس دون غيره، ويخصه باهتمام متميز.. موضوع قراءة التاريخ قراءة صحيحة تمر عبر كشف غير الصحيح منه الذي دبجته يراع المؤرخين المتطفلين والجاهلين والوضاعين، وهو ما سيتناوله، نعني موضوع الأخطاء والأكاذيب، بتفصيل ووضوح أكثر مكننا أن

نستخرج منه (منهجاً تاريخياً)، أو أهم أسس مثل هذا المنهج. وفي مقدمتها، كما سنرى، (النقد) و(معايير إثبات الحقائق التاريخية).

ولكن لماذا كل هذا الاهتمام الذي أبداه ابن خلدون بمعرفة التاريخ، أو التاريخ الصحيح على وجه التحديد، التي لا تتأتى إلا بالتحري عن منهج المؤرخين، وعن مدى صدقهم في نقل الأخبار، وأسباب أخطاء وتزوير بعضهم لها؟ وجواباً على هذا السؤال نقول: إن الدواعي التي حدت بابن خلدون إلى الانصراف نحو التاريخ وقراءته قراءة واعية كشفت عن أخطاء وأكاذيب المؤرخين، ورسمت منهجاً للبحث التاريخي القويم، لا تعدو، كما يبدو، الأسباب عينها التي دفعت المسلمين عموماً إلى الاهتمام بهذا العلم لعرى التلازم الوثيقة بينه وبين مختلف أوجه حياتهم. ولكن مما لا شك فيه أن بصيرة ابن خلدون في توجهها نحو التاريخ كانت متميزة عن غيرها فأنتجت هذا الكم من الإبداع الفكري الذي أودعه في المقدمة. فالتاريخ كان، وما يزال، وثيق الصلة بحياة المسلمين خاصة ما تناول منه عهد الرسول (ﷺ) والخلفاء الراشدين. وكانت نشأته مرتبطة عندهم بعلوم الحديث والتفسير التي تستنبط منها الأحكام الشرعية المتعلقة بمختلف شؤون الحياة العامة والخاصة للإنسان المسلم. وهذه العلوم تعتمد في جانب من مباحثها على الأخبار والتواريخ التي تنقل أحاديث الرسول (ﷺ)، بل سنته وسيرته على وجه أعم، وتروي أسباب النزول لطائفة من آيات القرآن الكريم بما يساعد على فهمها وتفسيرها وتوضيح ما أجمل منها. وحاجة المسلمين هذه إلى التاريخ لا تزال قائمة من هذا الجانب ولكن بالمقدار الذي يدخل فيه الإسلام في أوجه الحياة المختلفة لمجتمعات المسلمين الحاضرة المتعددة.

وفي المرحلة التي أعقبت مرحلة نشأة علم التاريخ وارتباطها بالحديث خاصة أنيطت بالتاريخ مهمة أخرى عززت من مكانته وأهميته، فكان عليه أن يتحدث حينما يستنطق، في الأزمات والأوقات العصيبة، عن عزة وقوة الأمة وعظمتها في صدر الإسلام، وعن أسباب تلك العزة والقوة والعظمة ووسائلها للاستعانة بها في تجاوز

أوقات المحن. ومن هنا لجأ ابن خلدون، حينما نكبه الواقع على الصعيد الشخصي والعام[٢٣]، إلى التاريخ لا ليطالعه بل ليستنطقه ويستفتيه ويستعين به على فهم الحاضر[٢٤]، ما تعلق منه بشخصه، وما تعلق منه بأحوال عصره كلها.

وحينما كان (الملجأ) هو (التاريخ) طفق ابن خلدون يبحث عن وسائل فهم التاريخ الصحيح الذي لم تطله يد التحريف عن قصد أو سهو أو خطأ، فأنتج بحثه هذا علماً جديداً، دعاه ابن خلدون (علم العمران) أو (علم الاجتماع الإنساني)، يكون معياراً صحيحاً للأخبار التاريخية، ومقياساً يقيس عليه المؤرخون الأحداث التي ينقلونها. ولما لم يكن مثل هذا المعيار أو المقياس موجوداً قبله تحدث ابن خلدون عن أخطاء المؤرخين وأسبابها، فوضع بذلك منهجاً للبحث التاريخي يمكننا أن نتبين أهميته حينما ندخل في صميم الحديث عنه، ونلتمس ما يقابله في المنهج الحديث للبحث التاريخي.

والتعرف على المنهج التاريخي الخلدوني، وبيان أهميته، ومقابلته بالمنهج الحديث للبحث التاريخي يستدعي أيضاً التوقف عند معنى (المنهج) ومعنى (منهج البحث التاريخي). فالمنهج عامة (Method) يقصد به "طائفة من القواعد العامة التي تنظم المعلومات والأفكار من أجل الوصول إلى الحقيقة العلمية"[٢٥]. أو هو، في تعريف آخر له، "فن ترتيب الأفكار ترتيباً دقيقاً بحيث يؤدي إلى كشف حقيقة مجهولة، أو البرهنة على صحة حقيقة معلومة"[٢٦]. ولم يظهر المنهج بهذا المعنى إلا ابتداء من عصر النهضة الأوربية، وإن لم يتبلور معناه إلا في القرنين السادس عشر والسابع عشر. ولكل علم منهجه، أي أن لكل علم قواعده وعملياته الخاصة به التي تتيح للمشتغل به الحصول على "المعرفة السليمة عن طريق بحثه عن الحقيقة"[٢٧]. فالمنهج أمر لازم للعلم، ولا يعدّ العلم علماً إلا به. وهو ما يميزه عن المعرفة التي تفتقر إلى التنظيم والتنسيق، ذلك أن بالإمكان تعريف العلم بأنه "المعرفة المنظمة المبوبة المقننة"[٢٨]، وهو، من وجهة نظر الفيلسوف المعاصر (جون ديوي) "كل دراسة

منظمة لها قواعد عامة متفق عليها"[٢٩]، ومن ثم فإن المعرفة إذا ما اتسقها التنظيم أصبحت علماً. وقد اكتسب التاريخ صفة العلم، على رأي كثير ممن تصدى لإثبات علميته، بالمنهج الذي يتبع في بحثه ودراسته.

أما منهج البحث التاريخي، فيعرفه الدكتور حسن عثمان، الذي اعتمد على أفضل ما كتبه الغربيون عنه، بقوله، "هو المراحل التي يسير خلالها الباحث حتى يبلغ الحقيقة التاريخية -بقدر المستطاع- ويقدمها إلى المختصين بخاصة والقراء بعامة. وتتلخص هذه المراحل في تزويد الباحث نفسه بالثقافة اللازمة له، ثم اختيار موضوع البحث، وجمع الأصول والمصادر، وإثبات صحتها، وتعيين شخصية المؤلف وتحديد زمان التدوين ومكانه، وتحري نصوص الأصول وتحديد العلاقة بينها، ونقدها نقداً باطنياً إيجابياً وسلبياً. وإثبات الحقائق التاريخية، وتنظيمها وتركيبها، والاجتهاد فيها، وتعليلها، وإنشاء الصيغة التاريخية، ثم عرضها عرضاً تاريخيا معقولاً"[٣٠]. على أن هذه المراحل أو الخطوات التي يجب أن تتبع في الدراسة العلمية للتاريخ يلزمها باحث يتمتع بصفات خاصة تؤهله للقيام بهذا العمل، لذلك وضع منهج البحث التاريخي الحديث، قبل تناوله لتلك الخطوات، شروطاً وصفات لا بدّ من توفرها في الباحث أهمها ملكة النقد، ثم الأمانة والشجاعة والإخلاص وعدم التحيز، والتمتع بالصفات الإنسانية من إحساس وذوق وعاطفة وتسامح، بالقدر الذي يتمكن معه الباحث من إدراك نوازع وتصرفات الشخصيات التي حركت أحداث التاريخ، وغيرها من صفات كالصبر على صعوبات البحث والوعي والمقدرة على التنظيم[٣١].

وجدير بالذكر أن المؤرخين بدأوا منذ مطلع القرن التاسع عشر بالعمل على إخضاع التاريخ لمنهج محدد في دراسته وبحثه لإدخاله في زمرة العلوم وإبعاده عن ميادين الأدب والفلسفة والمعارف العامة التي تفتقر إلى وظيفة مستقلة، شأنهم في ذلك شأن المشتغلين ببقية الموضوعات التي لا تنتمي إلى العلوم البحتة كالرياضيات

والطبيعيات الذين أرادوا لموضوعاتهم أن تكون علوماً تتبع منهجاً خاصاً بها في الدراسة على غرار ما للرياضيات من منهج استدلالي أو برهاني وما للطبيعيات من منهج تجريبي، فقام بعضهم، في منتصف القرن التاسع عشر، بوضع منهج للبحث التاريخي استخلصوه من تجاربهم العملية الخاصة في دراسة التاريخ، ومن استقصاء تجارب غيرهم من المؤرخين، معتبرين أن التاريخ علم يقوم على منهج محدد خاص به، ويعتمد على العقل في دراسته لأنه، كما يقول المؤرخ الإنكليزي المعاصر (كولنجوود): يبحث عن الأسباب من خلال الأسئلة، وأنه يخضع للعقل في إجابته عن الأسئلة[٣٢]. وكان أبرز هؤلاء (درويسن ت١٨٥٨) في كتابه (مناهج التاريخ)، و(برنهايم ت١٨٨٩) في مؤلفه (كتاب في الطريقة التاريخية)، و(دي كولانج ت١٨٨٩) في دراساته التاريخية المتعددة التي اتبع فيها منهجاً علمياً محدداً في البحث التاريخي. وتوجت جهود الأوربيين في هذا المضمار بقيام المؤرخين الفرنسيين (لانغلوا وسينوبوس) بإصدار كتابهما الموسوم بـ (المدخل إلى الدراسات التاريخية) سنة ١٨٩٨[٣٣]، الذي يعدّ من أفضل ما كتب في منهج البحث التاريخي، وهو من أهم المصادر التي لا غنى عنها للمؤرخين حتى الوقت الحاضر.

المنهج الخلدوني.. عرض ومقابلة

ويفضي بنا حديثنا المتقدم إلى الدخول مباشرة في المقدمة، وتحديداً في الصفحات التي سبق وأن أشرنا إلى قيام ابن خلدون بتضمينها لأفكار تبلور في مجموعها منهجاً للبحث التاريخي محاولين عرض خطوات هذا المنهج، والتنويه بما يقابلها من خطوات لمنهج البحث التاريخي الحديث، وبالتسلسل نفسه الذي يعتمده هذا الأخير. وقد سبق إيجاز خطوات المنهج الحديث اعتماداً على كتاب (منهج البحث التاريخي) للدكتور حسن عثمان، وهو من أفضل المؤلفات العربية، إن لم يكن أفضلها، في منهج البحث التاريخي. كما ستقتضي مثل هذه المقابلة الإشارة إلى موارد

تقصير المنهج الخلدوني عن نظيره الحديث، ذلك أن ابن خلدون لم يتناول، بطبيعة الحال، كل قضايا البحث التاريخي التي عالجها المحدثون.

فقد تحدث ابن خلدون عن صفات المؤرخ بالقدر الذي يغطي معظم ما أورده المنهج الحديث عن هذه الصفات، فقد اشترط للمؤرخ أن يتمتع بالدقة[٣٤]، فلا يبالغ في نقل الأخبار، وما ذلك، كما يقول، "إلا لولوع النفس بالغرائب وسهولة التجاوز على اللسان"[٣٥]. وأن يكون صادقاً، واعياً، لا يغفل عن النقد فـ "لا يحاسب نفسه على خطأ ولا عمد، ولا يطالبها بتوسط ولا عدالة، ولا يرجعها إلى بحث وتفتيش، فيرسل عنانه، ويسيم في مراتع الكذب لسانه"[٣٦].

كما أنه اشترط للمؤرخ في نص آخر "حسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبهما إلى الحق، وينكّبان به عن المزلات والمغالط. لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور، ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق. وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميناً، لم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلوا عن الحق، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط..."[٣٧]. ومن ذلك كله نستخلص شروطاً أهمها ما يقابل (ملكة النقد) في المنهج الحديث، علاوة على الأمانة والصدق. وربما كانت أيضاً عبارة "حسن النظر" التي وردت في هذا النص الخلدوني تقابل صفات الإحساس والذوق والعاطفة والتسامح التي اشترطها المنهج الحديث للمؤرخ.

وفيما يتعلق بمراحل أو خطوات منهج البحث التاريخي، فيمكن أن نستخلص منها في المنهج الخلدوني (سعة الثقافة) التي يجب أن يتسلح بها المؤرخ، فالتاريخ "محتاج إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة"[٣٨] يتزود بها المؤرخ قبل دراسته

للتاريخ. فالمؤرخ يلزمه "العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف..."(٣٠). وهذا كله يماثل المرحلة الأولى من المراحل التي أوجبها المنهج الحديث لدراسة التاريخ، وهي تزويد الباحث نفسه بالثقافة اللازمة له بإطلاعه على جملة من المعارف والعلوم التي تسمى بـ (العلوم المساعدة). ويلاحظ أن هذه الثقافة العامة والعلوم المساعدة هي أوسع بكثير مما كان متاحاً منها في عصر ابن خلدون للاختلاف الكبير بين ثروة العصرين من العلوم والمعارف، وللتقدم الواسع في أدوات البحث والوسائل التي أحرزها التاريخ في العصر الحديث، ومن ثم فلا يمكن أن ننتظر من ابن خلدون أن يتناول ما دعاه المحدثون بالعلوم المساعدة بالتفصيلات والتوسع الذي تناولوه بها.

ثم نستخلص من المقدمة الخطوة الثانية من خطوات المنهج التاريخي الخلدوني. ويجب أن نلاحظ قبل أن نتعرض لذكرها بأننا قد أشرنا إلى أن عرض هذه الخطوات، التي استخلصناها مما تناثر في صفحات كثيرة من المقدمة، يعتمد في تسلسله على ما أقره المنهج الحديث من تسلسل لمراحل البحث التاريخي، ذلك أن ابن خلدون، وكما سبق القول أيضاً، لم يعرض أفكاره المتعلقة بالمنهج التاريخي بتنسيق وتنظيم وتسلسل منطقي. والخطوة الثانية هذه عند ابن خلدون تقابل الخطوة الثانية، وهي اختيار موضوع البحث، من المنهج الحديث. والنص الخلدوني الذي نريد توظيفه في هذه الخطوة يشير إلى ضرورة أن يتناول المؤرخ في كتاباته الموضوعات النافعة التي تعالج مشاكل عصره وتحظى باهتمام أبناء هذا العصر، وأن يبتعد عن تقليد السابقين فيتناول مسائل طرقوها لم يعد فيها نفع للمعاصرين له ولا تحظى باهتمامهم. ويضرب لذلك مثلاً بقيام المؤرخين السابقين لعصره بذكر تفصيلات عن أحوال كل دولة أرخوا لها وكل (ملك) حكمها، فيذكرون "اسمه ونسبه وأباه وأمه ونساءه ولقبه وخاتمه

وقاضيه وحاجبه ووزيره"[٤٠]، ودافعهم في ذلك تشوق الناس "إلى سير أسلافهم ومعرفة أحوالهم ليقتفوا آثارهم وينسجوا على منوالهم، حتى في اصطناع الرجال من خلف دولتهم، وتقليد الخطط والمراتب لأبناء صنائعهم وذويهم"[٤١]. وكان ذلك الغرض الذي دفع السابقين إلى كتابة ما كتبوه لا يعني مؤرخي عهد ابن خلدون، وعليهم أن لا ينسجوا على منواله "فما الفائدة للمصنف في هذا العهد في ذكر الأبناء والنساء ونقش الخاتم واللقب والقاضي والوزير والحاجب من دولة قديمة لا يعرف فيها أصولهم ولا أنسابهم ولا مقاماتهم"[٤٢]. فمؤرخو عهد ابن خلدون إذن "إنما حملهم على ذلك التقليد والغفلة عن مقاصد المؤلفين الأقدمين والذهول عن تحري الأغراض من التاريخ"[٤٣]، فالتاريخ له أغراض تحدد الموضوعات التي يتناولها المؤرخ. والموضوعات، العامة والجزئية، التي تعالج في الدراسة التاريخية يجب أن تختار بعناية، وكما يقرر ذلك أيضاً منهج البحث التاريخي الحديث، ولكن، وبطبيعة الحال، بشكل أكبر من التوسع والتفصيلات التي تنسجم مع روح العصر ومشكلاته.

وتفضي بنا المرحلة الثانية من مراحل منهج البحث التاريخي الحديث إلى مرحلة جمع الأصول والمراجع التي تعقبها ثلاث مراحل أخرى هي على التوالي: إثبات صحة الأصول والمراجع، ومرحلة تعيين شخصية المؤلف وتحديد زمان التدوين ومكانه، ومرحلة تحري نصوص الأصول وتحديد العلاقة بينها. وهذه المراحل الثلاث تعرف بالنقد (الخارجي) باصطلاح المنهج الحديث. ولم يتطرق ابن خلدون إلى ذكر شيء في مقدمته يماثل عمليات النقد الخارجي هذه، في حين تناول ما يعقبه من نقد يعرف بالنقد (الباطني) أو (الداخلي) بدقة وتفصيل، وبخاصة لجزئه الأهم الذي يصطلح عليه المنهج الحديث بالنقد (الباطني السلبي).

والنقد يشكل أهم أجزاء ومراحل منهج البحث التاريخي الحديث، فـ "العمل في التاريخ عمل نقدي من الطراز الأول"[٤٤]، ويمثل النقد الباطني عماد هذا المنهج وأساسه. أما النقد الخارجي الذي يسبقه، مما لم يرد له ذكر عند ابن خلدون، فهو

مرحلة تحضيرية محدودة الأهمية، ذلك أن "النقد النفساني]الباطني[للتفسير والأمانة والدقة هو الذي يمكّن أكثر من غيره من النفوذ إلى أعماق المعرفة بالأزمات الماضية، وليس النقد الخارجي"(٤٥). أما النقد الخارجي فـ"تحضيري كله، إنه وسيلة وليس غاية. والمثل الأعلى أن يكون قد أنجز منه ما يكفي لكي نتمكن آنفاً من الاستغناء عنه. إنه مجرد ضرورة مؤقتة.. وهو آخر العمليات التي يمكن عدها عمليات تحضيرية لأعمال النقد العالي (الباطن).."(٤٦). وقد انصب اهتمام ابن خلدون على النقد الباطني السلبي. وجدير بالذكر أن بعض الغربيين يرى بأن النقد عامة، وما يتعلق منه بالتاريخ أيضاً، لم يظهر إلا في أوربا في العصور الحديثة، "فالشرقيون والعصور الوسطى لم تكن لديهم فكرة واضحة عنه"(٤٧) كما يقول المؤرخان الفرنسيان لانغلوا وسينوبوس في كتابهما (المدخل إلى الدراسات التاريخية). ولكننا نرى عدم صحة هذا الرأي، فنقد النصوص عامة، ومن بينها النصوص التاريخية، كان ملازماً لحركة التدوين العربي الإسلامي منذ قيامها، وارتبط قبل ظهور التاريخ، كعلم أو موضوع مستقل، بعلم الحديث. ولم يقتصر، كما قد يتبادر إلى الذهن، على نقد الرواة بل تعداه إلى نقد الرواية أيضاً في التاريخ وفي غيره من علوم، وتفصيل ذلك يخرجنا عن موضوع الدراسة. كما أن ما يدعم القول بعدم صحة مثل هذه الآراء، تلك الروح النقدية الواضحة التي ظهرت في الفكر الخلدوني، الذي كان في مجمله "فكراً موسوعياً نقدياً"(٤٨) لم يقتصر على التاريخ، الذي سنتعرف على الاتجاه النقدي البحت الذي أوجبه ابن خلدون في دراسته، بل تعداه إلى نقده "للمعرفة والعلوم السائدة في عصره أيضاً"(٤٩).

ويجدر بنا قبل التحدث عن المنهجية النقدية التاريخية لابن خلدون، التي تقابل عمليات النقد الباطني باصطلاح المحدثين، أن ننوه بما يبدو لنا من تأثر ابن خلدون في هذا المجال باتجاهات أهل الحديث، واستفادته من الروح النقدية التي تمتعوا بها، خاصة وأنه كان متمكناً من علوم الحديث، كما يرى الدكتور وافي في تمهيده للمقدمة،

كل التمكن[٥٠]، وللدرجة التي أهلته لأن يعين أستاذاً للحديث بمدرسة (صرغتمش) إحدى المدارس المرموقة علمياً في مصر على عهده. وأن يعقد فصلاً في علوم الحديث في مقدمته يدل على حسن إطلاع فيها وإن اتصف بالاختصار والإيجاز[٥١]. فمعلوم أن علوم الحديث تقوم على النقد، العقلي والنقلي، لمتون الأحاديث وسلاسل رواتها. ومعلوم أيضاً ذلك الارتباط الوثيق الذي نشأ منذ البداية بين الحديث وكل من الأخبار والتواريخ، وكل ذلك يجعل الاستفادة، في مجال عملية النقد، من الحديث لصالح التاريخ أمراً ممكناً لكل باحث مدقق كابن خلدون، الذي لم تقتصر استفادته على نقل جوهر الفكرة من الحديث إلى التاريخ بل اجتهد في توسيعها وتطويرها بما يلائم طبيعة موضوع التاريخ.

النقد الخلدوني المقابل للنقد الباطني

يشكل النقد الباطني العمود الفقري لمنهج البحث التاريخي الحديث. وينقسم إلى نقد باطني إيجابي، ونقد باطني سلبي، يركز الأول منهما على نصوص الأصول التاريخية فيخضعها للتحليل لمعرفة المعنى الحقيقي الذي يقصده كاتب النص من الكلمات والعبارات التي استخدمها. أما الثاني، وهو السلبي، فأكثر أهمية من الأول، ويتناول نقد النصوص التاريخية بتحليل ظروف تدوينها، والتحري عن مدى صدق كاتبيها وعدالتهم ووعيهم بما دونوه.

وتتخذ عملية النقد الباطني الإيجابي عدة طرق للوصول إلى هدفها، منها التحليل اللغوي الذي يتناول، مثلاً، دلالات الألفاظ التي قد يعتريها التعديل أو التغيير بتعاقب العصور، ومنها محاولة التعرف على المقاصد الحقيقية لكاتب النص وفيما إذا كان قد استعمل بعض التعبيرات للوصول إلى المعنى الذي يهدف إليه بطريق ملتو متعمداً الرمز أو الفكاهة أو الإضمار أو المجاز اللغوي من استعارة ومبالغة وتورية[٥٢]. وحينما لا يقوم المؤرخ بعملية النقد الباطني الإيجابي هذه، أي لا يهتم بمحاولة فهم النص التاريخي فـ"من المؤكد أنه سيفسر بعض نواح منه بناء

على تصوره، مما قد لا ينطبق على الواقع التاريخي"[٥٣]، حيث أنه سيجد فيه بعض العبارات أو الكلمات التي تتفق مع نظرته للحوادث وتصوره لها فيقوم، دون وعي، بصياغة نص خيالي منها بعيد عن المفهوم الحقيقي للنص الأصلي، ذلك أن بعض الباحثين تسيطر عليهم أفكار جاهزة (مسبقة) عن حادث من حوادث التاريخ، أو عن ناحية تاريخية سياسية أو اقتصادية أو دينية معينة، فيدرسون الأصول التاريخية التي تقع تحت أيديهم تحت تأثير هذه الأفكار، "وبذلك ربما يفهمون هذه الأصول فهماً خاطئاً أو لا يفهمونها على الإطلاق"[٥٤].

وقد تنبه ابن خلدون إلى ضرورة هذه المرحلة من مراحل الدراسة التاريخية، وإن أجمل الحديث عنها، فذكر ضرورة قيام المؤرخ بـ (تمحيص) النص التاريخي وإخضاعه للنقد، لأن عدم القيام بهذا العمل يجعل المؤرخ يفهم النص وفقاً لأفكاره الذاتية المسبقة وليس وفقاً لما ابتغاه واضعه له من معنى، ومن ثم يدخله ذلك في زمرة الكاذبين، إذ "لما كان الكذب متطرقاً للخبر بطبيعته وله أسباب تقتضيه، فمنها التشيعات للآراء والمذاهب، فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص فتقع في قبول الكذب ونقله"[٥٥].

أما عمليات النقد الباطني السلبي التي تبحث في تحليل ظروف تدوين النصوص التاريخية والتحري عن مدى صدق وعدالة ووعي مدونيها، فقد تناولها ابن خلدون من خلال حديثه عن أكاذيب وأخطاء المؤرخين، تلك الأكاذيب والأخطاء التي دعت كذلك المحدثين إلى وضع الخطوة المنهجية التي دعوها بالنقد الباطني السلبي، حيث يقول المؤرخان الفرنسيان لانغلوا وسينوبوس: "والممارسة العملية حملت المؤرخين على التفكير لما أن وضعتهم أمام وثائق يناقض بعضها بعضاً، فأدى هذا التعارض إلى وجوب الشك، وبعد الفحص أدى إلى الإقرار

بوجود الخطأ والكذب في الوثائق، وهكذا اقتضى الأمر بالضرورة قيام النقد السلبي ابتغاء نبذ الأقوال الواضحة الكذب أو الخطأ"[٥٦].

وهذا النوع من النقد عند ابن خلدون يقوم على تحري أسباب الكذب وعوامل الخطأ عند المؤرخين أو مدوني الأصول التاريخية التي يعتمد عليها دارس التاريخ الذي عليه أن يحاول كشف تلك الأسباب والعوامل لاستخلاص الأخبار الصحيحة وإبعاد الأخبار الزائفة، وهي تنحصر، كما وردت في المقدمة، في:-

- "التشيعات للآراء والمذاهب"[٥٧] التي تدعو بعض رواة التاريخ ومدونيه إلى الكذب أو نقل الحوادث التاريخية بصورة غير صحيحة بسبب نظرتهم للأحداث التاريخية من زاوية أفكارهم وآرائهم الخاصة.
- "الثقة بالناقلين، وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح"[٥٨]، فمدون الأصل التاريخي قد يقع ضحية الثقة برواة الخبر الذي وصله فيدونه على أنه خبر صحيح، ومن ثم فعلى المؤرخ أن يتأكد من عدالة وصدق هؤلاء الرواة بـ (التعديل والتجريح)، وهي طريقة أهل الحديث في نقد الرواية. فالمؤرخ حينما ينظر في النصوص التاريخية عليه أن يضع في اعتباره ما قد يكون اعترى مدونها من "توهم الصدق وهو كثير، وإنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين"[٥٩].
- "تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك، فتستفيض الأخبار بها على غير حقيقة، فالنفوس مولعة بحب الثناء، والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة، وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في أهلها"[٦٠]، ومن ثم فعلى المؤرخ أن يتأكد من أن مدون الأصل التاريخي ليس من هذا النوع من الناس، لأن كونه من هذا النوع يوجب الشك في صحة الأخبار التي نقلها.
- "الذهول عن المقاصد، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب"[٦١]. وهنا قد لا يكون ناقل

الخبر كاذباً، بل مخطئاً في فهم ما نقله عن طريق المشاهدة أو السماع، فينقله كما فهمه هو لا كما حدث في الواقع أو كما نقل له، فيوقعه فهمه وتصوره الخاطئ هذا للخبر في الكذب، ويكون من الواجب على المؤرخ أن يتنبه لمثل هذه الحالات في معالجته للنصوص التاريخية.

- "الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع، فينقلها المخبر كما رآها، وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه"[٦٢]. وهذا أيضاً مما يدخل في نطاق الخطأ الذي يقع فيه مدونو الأصول التاريخية الذين قد تلتبس عليهم بعض الأحداث التاريخية فينقلونها بشكل مخالف لما حدثت في الواقع. أو قد تظهر بعض الأحداث على غير حقيقتها لما يداخلها من (التصنع) فتبدو بشكل مغاير لحقيقتها ثم تدون بهذا الشكل. وكل ذلك يستدعي من المؤرخ التحقق من عدم حدوث مثل هذه الحالات[٦٣].

وهذه العمليات النقدية الخلدونية تغطي معظم جوانب النقد الباطني السلبي للمنهج الحديث وأكثرها أهمية[٦٤]. وهي في تقسيمها إلى نقد يخص الكذب، وآخر يخص الخطأ تماثل تقسيم المنهج الحديث للنقد الباطني السلبي إلى قسمين يتناول الأول منهما التثبت من صدق المؤلف وعدالته، وهل كذب أم لم يكذب. ويتناول الثاني التثبت من صدق المعلومات التي أوردها ومبلغ دقتها، وهل أخطأ المؤلف، وهل خدع بشأنها أم لم يخطئ ولم يخدع[٦٥].

المعيار الخلدوني للحقائق التاريخية

وتعقب عمليات النقد الباطني السلبي مرحلة إثبات الحقائق التاريخية كما يقرر المنهج الحديث، أي النظر في حصيلة الروايات التي تجمعت لدى المؤرخ بعد إجرائه لعمليات النقد الباطني السلبي، ذلك أن عمليات النقد في مجملها لا تؤدي إلى بلوغ الحقائق التاريخية، وإن كانت تساعد على الوصول إليها. فهي قد تمكّن من تصنيف الروايات التاريخية إلى روايات غير صحيحة، كاذبة أو خاطئة، وروايات مشكوك في

صحتها. وروايات تحتمل الصدق، ورابعة لا يتمكن المؤرخ من تحديد قيمتها لعدم وصوله إلى رأي قاطع بشأنها. ومن ثم فإن هذه الحصيلة من الروايات، عدا ما يستبعد منها من روايات مقطوع بعدم صحتها، قد تطابق الواقع التاريخي أو قد لا تطابقه[66]، ولابدّ لاستخلاص الحقائق[67] منها من إخضاعها لعمليات جديدة. فما هي كيفية معالجة هذه الروايات واستخلاص الحقائق التاريخية منها من وجهة نظر ابن خلدون؟

وجواباً على هذا التساؤل نقرر أن ابن خلدون قد وضع عدداً من المعايير للحكم على الأخبار والروايات لاستخلاص الوقائع التاريخية الصحيحة، أو القريبة إلى الصحة، منها. وعلى المؤرخ أن يعرض الأخبار قبل تدوينها على هذه المعايير الثابتة التي دعاها بالقواعد والأصول، فما وافقها أمكن الحكم بصحته، وما خالفها كان مزيفاً ووجب إهماله "وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان، وإلا زيفه واستغنى عنه"[68].

إذن فقد وضع ابن خلدون قانوناً للحكم على الأخبار والروايات لإثبات الحقائق التاريخية، وهو قانون (المطابقة)، أو قانون (الإمكان والاستحالة) بحسب تعبيره، حيث يقول: "وأما الأخبار عن الواقعات فلا بدّ في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه، وصار فيها ذلك أهم من التعديل ومقدماً عليه، إذ فائدة الإنشاء[69] مقتبسة منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة. وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يعتد به وما لا يمكن أن يعرض له. وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه. وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه. وكان

ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه. وهذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا"[٢٠].

ولكن (المطابقة) مع أي شيء؟ و(الإمكان والاستحالة) وفقاً لأي شيء؟ ويأتي الجواب مما يقرره النص الخلدوني السابق من أن المطابقة مع الاجتماع البشري الذي هو العمران وما يلحقه من الأحوال. أما الإمكان والاستحالة اللذان يحتملهما الخبر فيكونان على وفق هذا الاجتماع البشري وأحواله أيضاً.

وتأتي المطابقة مع معيار الاجتماع البشري في الدرجة الأولى من الأهمية عند ابن خلدون مما يقتضينا أن نفرد لها حديثاً خاصاً، ولكنه، قبل ذلك، لا بدّ من الإشارة إلى وجود مطابقة أخرى مع معايير متعددة غير هذا المعيار - وإن كان بعضها يدخل ضمن معيار العمران ولكن ابن خلدون فصل ذكرها عنه فبدت وكأنها مستقلة بذاتها- يجب على المؤرخ أن يعرض عليها أخباره للحكم بصحتها إن هي وافقت هذه المعايير التي منها:

- أصول العادة والعرف
- قواعد السياسة
- الحكمة، وتحكيم النظر والبصيرة
- طبائع الكائنات أو الموجودات
- اختلاف الأمم والبقاع والأعصار

فعلى المؤرخ أن لا يمر على الأخبار دون عرضها على هذه المعايير "لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور، ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق. وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع،

لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميناً، لم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلوا عن الحق، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط..‘‘[٧١].
”فإذاً يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف... وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان، وإلا زيفه واستغنى عنه‘‘[٧٢].

أما معيار الاجتماع البشري فهو المعيار الأول الذي وضعه ابن خلدون لتمييز الأخبار التاريخية، وهو، كما يقول، ”غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا‘‘[٧٣]. فالعمران الذي دارت حوله مباحث المقدمة أراد له ابن خلدون أن يكون معياراً للحكم على الأخبار التاريخية فخرج من بين يديه علماً جديداً، وهو كما يقول عنه، ”مستقل بنفسه... ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته [يقصد بالعوارض الذاتية القوانين] واحدة بعد أخرى... مستحدث الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة، أعثر عليه البحث، وأدى إليه الغوص، وليس من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية... ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية... فقد خالف موضوعه هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه... ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة..‘‘[٧٤].

(والاجتماع البشري الذي هو العمران) له قوانين ثابتة كقوانين (الطبيعيات)، ذلك أن ابن خلدون قد نسجه على منوالها[٧٥]. ولكنه أشار إلى ضرورة التنبه للأحوال المختلفة للاجتماع البشري التي لا تفرز على الدوام مثل هذه القوانين، وذلك بأن ”نظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من

الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يعتد به، وما لا يمكن أن يعرض له"[٧٦].

فالمؤرخ يجب أن يقدم معيار العمران للحكم على الأخبار وإثبات الحقائق التاريخية منها على أي معيار آخر، فهو أفضلها في تمحيص الأخبار، وإهماله للمطابقة بين الأخبار التي وصلته وأحوال العمران يجعل الكذب يتطرق إلى عمله التاريخي بقصد منه أو بغير قصد، فهناك أسباب كثيرة للكذب، ولكن "من الأسباب المقتضية له أيضاً وهي سابقة على جميع ما تقدم الجهل بطبائع الأحوال في العمران، فإن كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً [أي المتعلق بالإنسان أو بالمحيط الخارجي الطبيعي] لا بدّ له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله، فإذا كان السامع [المؤرخ] عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها، أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب، وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض"[٧٧].

والمطابقة مع العمران أدق وأوثق من المطابقة مع أي معيار آخر، فالأخبار الكاذبة والمزورة وغير المعقولة كثيرة، وأدق وجه لتمحيصها "إنما هو بمعرفة طبائع العمران، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها. وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة. ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع. وأما إذا كان مستحيلاً فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح"[٧٨].

والنص الخلدوني هذا يشير، كما هو واضح، إلى تقديم معيار المطابقة مع العمران على (التعديل والتجريح) في عملية النظر في الأخبار التاريخية. ولا يرجع إلى تعديل الرواة إلا بعد أن تبين لنا المطابقة معقولية الخبر التاريخي وإمكان حدوثه "أما إذا كان مستحيلاً فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح"[٧٩]. هذا فيما يخص الأخبار التاريخية، أما فيما يتعلق بالأخبار الشرعية (الإنشاء) فالأساس فيها هو التعديل

والتجريح، "إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة"[٦٠]، فلم يلغ ابن خلدون، كما قد يتبادر إلى الذهن، عملية نقد الرواة (التعديل والتجريح) في الأخبار التاريخية، فهو قد تحدث عنها، كما سبق القول، ضمن تناوله لأخطاء المؤرخين، ولكنه جعلها تأتي في المرتبة الثانية، بعد المطابقة، في الحكم على الأخبار التاريخية، على عكس الأخبار الشرعية التي يجب في إثبات صحتها النظر في نقد الرواة أولاً "وإنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية، لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها متى حصل الظن بصدقها، وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط"[٦١]. فنصوص هذه الأخبار ليست موضع نظر عقلي من قبل المحدث أو الفقيه الذي يبحث فيها، ويكفيه ليحكم بصحتها أن تصله سليمة دون تحريف وهذا يتحقق عن طريق رواة عدول صادقين "فإذا هدانا الشارع إلى مدرك فينبغي أن نقدمه على مداركنا ونثق به دونها، ولا ننظر في تصحيحه بمدارك العقل ولو عارضه، بل نعتمد ما أمرنا به اعتقاداً وعلماً، ونسكت عما لم نفهم من ذلك ونفوضه إلى الشارع ونعزل العقل عنه"[٦٢]. بينما يمكن في نصوص الأخبار التاريخية النظر العقلي من قبل المؤرخ لذلك فهو ينظر فيها لإثبات صحتها من ناحيتي نصوصها ورواتها. وقد جعل ابن خلدون الجانب الأول هو الأهم والمقدم على الآخر في تعامل المؤرخ مع الأخبار.

على أن نصوص المقدمة توهم في مدى فاعلية قانون المطابقة في الحكم على الأخبار، فهل أراد ابن خلدون من نصوصه المتعلقة بالمطابقة، ذات المضامين والمعاني والدلالات المتداخلة، الحكم على الخبر بالصحة اليقينية حينما يكون مطابقاً للمعايير المتعددة التي ذكرها وأولها معيار العمران؟ أم أراد إمكانية صحته حينما يطابق هذه المعايير؟ إن التدبر في تلك النصوص يوحي بأن ابن خلدون أراد أن تكون نتيجة المطابقة الوصول إلى الحكم بإمكان الخبر لا بوقوعه فعلاً. فهناك فرق واضح بين الوقوع وإمكان الوقوع، فليس كل ممكن الوقوع وقع فعلاً. ويعزز هذا استعماله

المتكرر للفظ (الإمكان) ضمن مصطلح (الإمكان والاستحالة) المرادف للمطابقة. ولكن هناك نصاً لا يحتمل مثل هذا التأويل، مما يجعلنا غير متأكدين تماماً من حقيقة ما أراده ابن خلدون من المطابقة في الحكم على الأخبار، فهذا النص يشير بصورة واضحة إلى أن الخبر إذا كان ممكناً بحسب قانون المطابقة أو الإمكان والاستحالة فهو صحيح وصادق بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه، أي أنه قد وقع فعلاً، فيقول "فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ينظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران... وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه"[٨٣].

ومن جانب آخر، اعتبر ابن خلدون أن العقل هو الذي يميز إمكان الخبر من استحالته، حيث "عدّ أهل النظر من المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللفظ وتأويله بما لا يقبله العقل"[٨٤]. وهو الذي يحدد عملية المطابقة، أي هو الذي يحكم بإمكان الخبر واستحالته وفقاً لقوانين العمران "فليرجع الإنسان إلى أصوله، وليكن مهيمناً على نفسه، ومميزاً بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله ومستقيم فطرته. فما دخل في نطاق الإمكان قبله، وما خرج عنه رفضه"[٨٥]. ولكن النظر العقلي أو العقل له حدوده التي يرسمها له موضوع بحثه أو نظره، فليس المقصود من إعمال إمكانات العقل هنا "الإمكان العقلي المطلق، فإن نطاقه أوسع شيء، فلا يفرض حداً بين الواقعات، وإنما مرادنا الإمكان بحسب المادة التي للشيء. فإذا نظرنا أصل الشيء وجنسه وصنفه ومقدار عظمه وقوته أجرينا الحكم من نسبة ذلك على أحواله وحكمنا بالامتناع على ما خرج من نطاقه"[٨٦]. وهذا هو ما دعاه ابن خلدون بـ(العقل التجريبي) الذي يستمد مفاهيمه وقوانينه من الواقع مباشرة، وخاصة الواقع الاجتماعي. وضرورته للمؤرخ، على وجه الخصوص، تتمثل في كون حوادث التاريخ هي حوادث اجتماعية بالدرجة الأولى[٨٧]، ولا بدّ في معالجتها من عقل محيط

بقوانين المجتمع ومحدد بحدودها. وهو يختلف عن نوعين من العقل ميزها ابن خلدون عنه، أولهما (العقل التمييزي) الذي يقل عنه في المرتبة، وهو لا يتعدى حدود المعارف الحسية، و(العقل النظري) الذي يعلوه مرتبة، وهو متعلق بما وراء الطبيعة، أو بما وراء الحس بحسب التعبير الخلدوني[٨٨].

وجدير بالذكر أن قانون الإمكان والاستحالة لم يكن قانوناً خلدونياً صرفاً ليس له سابقة في الفكر العربي الإسلامي، فالفكر الخلدوني على تميزه وإبداعه لا يخرج، في واقع الأمر، على انتمائه لفكر أمته وحضارتها. فمسألة التثبت من معقولية الأخبار، والأخبار التاريخية من ضمنها، عملية مارسها العلماء المسلمون الذين حاولوا "وضع مقاييس لتقرير صدق المعلومات لشعورهم بضرورة ذلك عندما يجابهون المشاكل التاريخية التي يبحثونها... ويوصي رشيد الدين، عم ابن أبي أصيبعة[٨٩]، جماعة المؤلفين والمؤرخين أن ينظروا في كل خبر نظراً (عارياً عن محبة أو بغضة) وأن يزنوه بميزان العقل والقياس وأن يتفحصوه.."[٩٠].

كما أننا حين نستعرض فترة نشأة علم التاريخ عند العرب المسلمين نرى أن المؤرخين كان لهم منهج في تدوين التاريخ لا يقوم على نقد الرواة فحسب، بل يتعداه إلى نقد الرواية ومدى معقوليتها، فاليعقوبي مثلاً حينما يستعرض تاريخ الفرس يبين أن وقائع هذا التاريخ المتعلقة بما قبل العصر الساساني "أسطورية ولا يمكن الوثوق بها"[٩١]. ونجد أيضاً هذا الاتجاه واضحاً في القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، فابن حزم الأندلسي، كما يذكر الدكتور محسن مهدي في كتابه فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، تعرض لنقد التوراة على أسس عقلانية في الغالب، حيث حاول أن يحلل محتوى التوراة "باستخدام معايير الانسجام الداخلي، والاحتمال الكامن في طبيعة الأحداث التي تصفها"[٩٢]. ولكن المؤرخين المسلمين لم تكن لديهم، في واقع الحال، مثل تلك المعايير والأسس الثابتة التي وضعها ابن خلدون للتحقق من معقولية وصدق الأخبار التاريخية، بل كان لكل واحد منهم أسسه

الذاتية التي وضعها لنفسه. فالعمل المبتكر الذي جاء به ابن خلدون لا يتعلق بالإمكان والاستحالة كقانون بقدر ما يتعلق بمجالات وحدود تطبيق هذا القانون.

ومن الضروري، في نهاية الحديث عن موضوع معيار الحقائق التاريخية عند ابن خلدون، أن ننوه بقيامه بذكر عدد كبير من الأمثلة على تورط المؤرخين، ومن بينهم مشاهير كالطبري والمسعودي، بإيراد أخبار تاريخية تتنافى مع المعايير التي ذكرها في تمحيص الأخبار بهدف إثبات الحقائق التاريخية"[٩٣]، موجهاً، في أثناء الحديث عنها، نصيحة للمؤرخ بعدم قبول مثل هذه الأخبار، وعرض أي خبر مهما كان مصدره على (القوانين الصحيحة)، حيث يقول: "فلا تثقن بما يلقى إليك من ذلك، وتأمل الأخبار واعرضها على القوانين الصحيحة يقع لك تمحيصها بأحسن وجه"[٩٤].

على أن العملية المنهجية الخلدونية المتعلقة بقانون المطابقة أو الإمكان والاستحالة الذي يستعمل في تمحيص الأخبار التاريخية لاستخراج الوقائع الصحيحة منها، والأمثلة المتعددة لهذه العملية، نجد لها، أي للعملية، ما يقابلها في منهج البحث التاريخي الحديث ضمن مرحلتي إثبات الحقائق التاريخية، ومرحلة تنظيم وتركيب هذه الحقائق والاجتهاد فيها من مراحل هذا المنهج. فمرحلة إثبات الحقائق التاريخية تعتمد في جانب منها على معالجة المؤرخ للحوادث الواردة في الأصول التاريخية التي تتعارض مع الحقائق التي تثبت بطرق أخرى كثيرة، كخلاصة المعرفة الإنسانية، أو القوانين العلمية الثابتة، أو (الفسيولوجيا)، أو (السيكولوجيا)، أو اختلاف نظرة الناس إلى بعض الحوادث التاريخية باختلاف الزمن أو البيئة مثلاً. ومن ثم فلا يمكن إثبات الحوادث التاريخية التي تتنافى مع هذه القضايا على أنها حقائق"[٩٥]، إذ "لا يمكن لعلم التاريخ أن يدعي معارضة نتائج العلوم الطبيعية أو تصحيحها، بل على علم التاريخ أن يصحح نتائجه طبقاً لنتائج العلوم الطبيعية ونواميسها"[٩٦]. وكل ذلك تقريباً نجد له مقابلاً في منهج ابن خلدون الذي تناولناه ضمن قانون المطابقة الخلدوني، وإن تبادل المنهجان، الخلدوني والحديث، الإيجاز والتفصيل في تفرعات هذا الموضوع.

تنظيم وتركيب وتعليل الحقائق التاريخية

كما يقرر المنهج الحديث أن عملية تنظيم وتركيب الحقائق التاريخية تقتضي أن يستبعد المؤرخ الدوافع التي يمكن أن يفترضها في التاريخ بشأن ما ورد في الأصل التاريخي على غرار ما يحدث في البيئة المعاصرة لأن التشابه بين الحاضر والماضي ليس مطلقاً، فهناك تغيرات اجتماعية وسياسية وفكرية لا بدّ وأن تحدث في المجتمعات مما يوجب على المؤرخ أن يتنبه لها[٩٧]. وهذا ما قصده ابن خلدون حينما طلب أن لا يتحدث المؤرخ عن الماضي، أو يحكم عليه، وفقاً لمعايير الحاضر، وعليه أن يتعرف على التغير والتبدل في أحوال العصور حتى لا يفهم أفكار وقيم عصر من العصور فهماً خاطئاً حينما يقيسها على مفاهيم عصره، حيث يقول: "ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام، وهو داء دوي شديد الخفاء، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة... فربما يسمع السامع كثيراً من أخبار الماضين ولا يتفطن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها، فيجريها لأول وهلة على ما عرف ويقيسها بما شهد، وقد يكون الفرق بينهما كثيراً، فيقع في مهواة من الغلط"[٩٨]، ومثّل لهذا الأمر بأمثلة منها ما "يسلكه المؤرخون عند ذكر الدول ونسق ملوكها، فيذكرون اسمه ونسبه وأباه... كل ذلك تقليد لمؤرخي الدولتين.."[٩٩]، فلم يتنبه هؤلاء لاختلاف الأغراض من التاريخ بين عصر وآخر، ولم يدركوا "أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول"[١٠٠].

ويقرر منهج البحث التاريخي الحديث في مرحلة (التعليل والإيضاح)، المرحلة التي تسبق مباشرة آخر مرحلة له، وهي إنشاء الصيغة التاريخية وعرضها، يقرر بأن

المؤرخ أو الباحث في التاريخ لا يستطيع أن يقف عند حدود المراحل المنهجية السابقة دون محاولة للوصول، ما أمكن، إلى معرفة الأسباب والعوامل التي أدت إلى حدوث الوقائع التاريخية والبحث في تعليل الحوادث وإيضاحها. وهذا التعليل يتم، في كثير من الأحيان، وفقاً لآراء ونظريات يتبناها المؤرخ، أو يعتمد على تعليلات واضعي الأصول التاريخية، أو يقوم على التعليلات التاريخية للمؤرخ ونظرته لحوادث التاريخ، أو يستند على أسس أخرى غير هذه[١٠١].

والتعليل الذي يشكّل محور هذه المرحلة يؤكد على أهميته ابن خلدون في انتقاده للمؤرخين الذين اعتمدوا في تدوين التاريخ على ما ورد في تواريخ من سبقوهم، "ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها"[١٠٢]. وفي انتقاده أيضاً لصنف آخر من المؤرخين لم يهتموا بتعليل الحوادث والوقوف على أسباب قيام الدول واضمحلالها، فـ "إذا تعرضوا لذكر الدولة نسقوا أخبارها نسقاً، محافظين على نقلها وهماً أو صدقاً، لا يتعرضون لبدايتها، ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايتها، وأظهر من آيتها، ولا علة الوقوف عند غايتها، فيبقى الناظر متطلعاً بعد إلى افتقاد أحوال مبادئ الدول ومراتبها، مفتشاً عن أسباب تزاحمها أو تعاقبها، باحثاً عن المقنع في تباينها أو تناسبها"[١٠٣]. فعدم تعليل أسباب قيام الدولة، وأبرزها (العصبية)، من وجه نظر ابن خلدون، ينم عن تقصير، ذلك أنه "بهذه العصبية يكون تمهيد الدولة وحمايتها من أولها"[١٠٤]، ومن ثم يجب التفطن "لكيفية الأمر منذ أول الدولة وأنه لا يتم إلا لأهل العصبية"[١٠٥].

وفيما يتعلق بالمرحلة الأخيرة من مراحل منهج البحث التاريخي التي تتحدث عن إنشاء الصيغة التاريخية وعرضها، وما يستلزمه ذلك من أمور منها، مثلاً، إتباع طريق وسط بين الإيجاز والإسهاب، وتوخي الدقة، وحسن التعبير، ووضوح العرض، والمحافظة على الوحدة الموضوعية..[١٠٦] نقول إن ما يتعلق بهذه المرحلة لم نجد في نصوص المقدمة ما يماثله، وهو داخل ضمن نطاق التفصيلات والموضوعات

الفرعية التي سبق وأن أشرنا إلى خلو النصوص الخلدونية المتعلقة بمنهج البحث التاريخي منها. وهي في مجملها تفصيلات وتفرعات أفرزها تراكم خبرات المؤرخين الغربيين في العصر الحديث، وساعدت على خلقها الاتجاهات المتعددة التي وجه إليها علم التاريخ، والأغراض الواسعة التي أريد له تحقيقها، والوسائل وأدوات البحث الكثيرة التي امتلكها مما لم يكن معروفاً في عصر ابن خلدون. ولكن هذا كله لا يقلل من القيمة التي نراها في منهج البحث الخلدوني المستخلص من المقدمة، ذلك أن هذا المنهج، فيما نعتقد، قد عالج المراحل الأساسية التي عالجها منهج البحث التاريخي الحديث، وتناول، في كثير من الأحيان، قضايا منهجية أوردها بعينها، تقريباً، هذا المنهج الذي لم يتبلور بشكله الحالي إلا بعد قرون من كتابة المقدمة.

وأخيراً، فإن مما يجدر ذكره أن تناول بحثنا هذا لمراحل المنهج الحديث التي لها ما يماثلها في المقدمة كان تناولاً مقتضباً، كما اتضح لنا ذلك، يتناسب مع هدف البحث الأساسي، وهو دراسة المنهج التاريخي الذي ضمته مقدمة ابن خلدون، وبيان أهميته، وإمكانية الاستفادة منه بمحاولة توظيفه في صياغة منهج عربي للبحث التاريخي، فاستلزمت عملية بيان الأهمية هذه، في جانب من جوانبها، الإشارة إلى ما يقابل منهج ابن خلدون من قضايا عالجها المنهج الحديث، إشارة ضمن نطاق المقابلة وليس المقارنة التي قد تقيض لها جهود أخرى. وحسبنا ما تناوله هذا البحث من موضوعات نعتقد بأهميتها وبجدارتها لأن تكون منطلقاً لمن يريد التوسع، أو لمن تكون له وجهة نظر أخرى.

هوامش الفصل الثاني

(١) سنعتمد في دراستنا في هذا الفصل على: مقدمة ابن خلدون، تأليف العلامة عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي، ج١، ط٣، دار نهضة مصر، القاهرة (د.ت)، ص٣٣، ٤٢، ١١٣. وسنشير إلى مقدمة ابن خلدون، بطبعتها هذه ذات الأجزاء الثلاثة، فيما بعد بلفظ (المقدمة) فقط. وهذه المقدمة التي اشتهر بها، التي سيرد ذكرها كثيراً في هذا البحث، هي مقدمة كتابه في التاريخ الذي أسماه: (العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر).

(٢) توفي جيوفاني باتيستا فيكو (Vico) سنة ١٧٤٤م.

(٣) الجابري، محمد عابد (الدكتور)، فكر ابن خلدون. العصبية والدولة، ط٦، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت١٩٩٤، ص١٠.

(٤) أنظر: المقدمة، ج١، ص٣٣١.

(٥) عثمان، حسن (الدكتور)، منهج البحث التاريخي، ط٤، دار المعارف، مصر ١٩٨٠، ص١٤٥.

(٦) الدعوة هذه للدكتور عبد العزيز الدوري، ووردت في كتابه: بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، دار المشرق، بيروت ١٩٨٣، ص٩.

(٧) المصدر والصفحة أنفسهما.

(٨) أنظر: تمهيد الدكتور وافي، المقدمة، ج١، ص١٢١.

مؤنس، حسين (د)، التاريخ والمؤرخون، دار المعارف، مصر١٩٨٤، ص٧٧.

سالم، السيد عبد العزيز (الدكتور)، التاريخ والمؤرخون العرب، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٦، ص٣٤.

(٩) نقل محقق المقدمة عن المؤرخ الإنكليزي (روبرت فلنت R.Flint) في كتابه: History of the Philosophy of History قوله: "إذا نظرنا إلى ابن خلدون كمؤرخ وجدنا من يتفوق عليه من كتّاب العرب أنفسهم" المقدمة، ج١، ص١٢١.

(١٠) مؤنس، المصدر السابق، ص٤٠.

(١١) في كتابه الذي أشرنا إليه من قبل، ص١٥٧. نقلاً عن: الخضيري، زينب (الدكتورة)، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة، القاهرة١٩٩١، ص١١.

(١٢) الطويل، توفيق (الدكتور)، أسس الفلسفة، ط١١، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٩٠، ص٩٢. وانظر أيضاً: الخضيري، المصدر السابق، ص٥٥.

(١٣) المقدمة، ج١، ص٢٨٢.

(١٤) قربان، ملحم (الدكتور)، خلدونيات: قوانين خلدونية، المؤسسة الجامعية، بيروت١٩٨٤، ص٧٥.

(١٥) أنظر: الجابري، المصدر السابق، ص٨،٩-١٠. وقد أفرد د. ملحم قربان كتابه المذكور في الهامش السابق لنقد أبرز الباحثين الذين تناولوا ابن خلدون، وبيان مواطن سوء فهمهم لمقاصده.

(١٦) ومن هذا القبيل ما نراه في معالجة الدكتور الجابري لمعيار (العمران) الخلدوني في نقد الأخبار التاريخية، مما نختلف معه فيه. أنظر: الجابري، المصدر السابق، ص١٢٥-١٢٨.

(١٧) أنظر المقدمة، ج٣، ص١٣٦٥.

(١٨) المقدمة، ج١، ص٢٨٣. وانظر أيضاً الصفحة السابقة لها.

(١٩) كل الاقتباسات التي وردت في هذه الفقرة هي من المقدمة، ج١، ص٢٨٣.

(٢٠) المقدمة، ج١، ص٢٨٤.

(٢١) كل الاقتباسات التي وردت في هذه الفقرة هي من المقدمة، ج١، ص٢٨٤-٢٨٥.

(٢٢) المقدمة، ج١، ص٢٨٥.

(٢٣) يمكن الرجوع إلى ترجمة حياة ابن خلدون في مظانها المتعددة وفي مقدمتها: التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة١٩٥١. تمهيد الدكتور علي عبد الواحد وافي للمقدمة، المقدمة، ج١، ص٢٩-١١٤.

(٢٤) أنظر، الجابري، المصدر السابق، ص٩٢.

(٢٥) الدسوقي، عاصم (الدكتور)، البحث في التاريخ، دار الجيل، بيروت١٩٩١، ص٢٧.

(٢٦) الطويل، المصدر السابق، ص١٤٠.

(٢٧) نفسه، ص١٦٢-١٦٣.

(٢٨) هرنشو، ج، علم التاريخ، ترجمة عبد الحميد عبادي، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٨، ص١٢.

(٢٩) الشنيطي، محمد فتحي (الدكتور)، أسس المنطق والمنهج العلمي، دار النهضة العربية، بيروت١٩٧٠، ص١٦٩.

(٣٠) عثمان، المصدر السابق، ص٢٠.

(٣١) للتفاصيل أنظر: المصدر نفسه، ص١٨-٢٠.

(٣٢) كولنجوود، ر. ج، فكرة التاريخ، ترجمة محمد بكير خليل، ط٢، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨، ص٤٢.

(٣٣) أنظر: هرنشو، المصدر السابق، ص١٩-٢٠. مؤنس، المصدر السابق، ص١٥٨. بدوي، عبد الرحمن، النقد التاريخي، ط٣، وكالة المطبوعات، الكويت١٩٧٧، ص١٢.

(٣٤) الدقة من أهم الصفات التي يشترطها المنهج الحديث للمؤرخ. أنظر الدسوقي، المصدر السابق، ص١٣.

(٣٥) المقدمة، ج١، ص٢٩٥.

(٣٦) المصدر والصفحة أنفسهما.

(٣٧) المقدمة، ج١، ص٢٩١.

(٣٨) المصدر والصفحة أنفسهما.

(٣٩) المقدمة، ج١، ص٢٩٥.

(٤٠) (٤١) (٤٢) (٤٣) المقدمة، ج١، ص٣٢٤.

(٤٤) لانجلوا وسينوبوس، المدخل إلى الدراسات التاريخية، ترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب النقد التاريخي الذي أشير إليه من قبل.

(٤٥) المصدر نفسه، ص٨٧.

(٤٦) المصدر نفسه، ص٧٧،٨٨.

(٤٧) المصدر نفسه، ص٤٧.

(٤٨) الجابري، المصدر السابق، ص٦٥.

(٤٩) المصدر والصفحة أنفسهما.

(٥٠) المقدمة، ج١، ص١٣٨.

(٥١) أنظر الفصل الذي تحدث فيه عن علوم الحديث في المقدمة، ج٣، ص١٠٣٣-١٠٤٥.

(٥٢) أنظر: عثمان، المصدر السابق، ص١٢٠-١٢١.

(٥٣)،

(٥٤) المصدر نفسه، ص١١٨.

(٥٥) المقدمة، ج١، ص٣٢٨.

(٥٦) المدخل إلى الدراسات التاريخية، ص١٢١.

(٥٧) (٥٨) (٥٩) (٦٠) (٦١) (٦٢) المقدمة، ج١، ص٣٢٨.

(٦٣) يلاحظ أننا لا نستطيع التوسع في تفسير النص الخلدوني لجميع النقاط السابقة بأكثر مما أوردنا لكيلا يدخلنا ذلك في تأويلات وتفسيرات قد تكون خارجة عن مقاصد ابن خلدون، وحتى لا نقّوله ما لم يقله.

(٦٤) للتفاصيل والمقارنة أنظر: عثمان، المصدر السابق، ص١٢٧-١٣٤.

(٦٥) المصدر نفسه، ص١٢٧.

(٦٦) للتفاصيل: المصدر نفسه، ص١٤٦.

(٦٧) يلاحظ أن الحقيقة التاريخية، شأنها شأن حقائق بقية العلوم، هي حقيقة نسبية وليست مطلقة.

(٦٨) المقدمة، ج١، ص٣١٩.

(٦٩) ويعني به الأخبار الشرعية التي هي في معظمها تكاليف إنشائية، أي أوامر ونواه.

(٧٠) المقدمة، ج١، ص٣٣١.

(٧١) المقدمة، ج١، ص٢٩١.

(٧٢) المقدمة، ج١، ص٣٢٠.

(٧٣) المقدمة، ج١، ص٣٣١. ويعني المقدمة بعبارة (هذا الكتاب).

(٧٤) المقدمة، ج١، ص٣٣١-٣٣٢.

(٧٥) الجابري، المصدر السابق، ص٦٨.

(٧٦) المقدمة، ج١، ص٣٣١.

(٧٧) المقدمة، ج١، ص٣٢٨-٣٢٩.

(٧٨).

(٧٩) المقدمة، ج١، ص٣٣٠.

(٨٠).

(٨١) المقدمة، ج١، ص٣٣١.

(٨٢) المقدمة، ج٣، ص١١٤٦-١١٤٧.

(٨٣) المقدمة، ج١، ص٣٣١.

(٨٤) المقدمة، ج١، ص٣٣٠-٣٣١.

(٨٥).

(٨٦) المقدمة، ج٢، ص٥٦٦.

(٨٧) الجابري، المصدر السابق، ص١٠٠.

(٨٨) للتفاصيل أنظر المقدمة، ج٣، ص١٠٠٩.

(٨٩) ابن أبي أصيبعة هو مؤلف كتاب (عيون الأنباء في طبقات الأطباء)، والمتوفى سنة ٦٩٩هـ.

(٩٠) روزنتال، فرانتز (الدكتور)، مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ترجمة الدكتور أنيس فريحة، ط٤، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٣، ص١٥٦.

(٩١) أنظر: الدوري، المصدر السابق، ص٥٢.

(٩٢) قربان، المصدر السابق، ص٦٩.

(٩٣) للإطلاع على هذه الأمثلة أنظر: المقدمة، ج١، ص٢٩٢، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠٣، ٣٠٦، ٣٠٩، ٣١٣، ٣١٧، ٣٢٢-٣٢٤، ٣٢٩-٣٣٠.

(٩٤) المقدمة، ج١، ص٢٩٩.

(٩٥) عثمان، المصدر السابق، ص١٤٩.

(٩٦) المصدر نفسه، ص١٥٠.

(٩٧) المصدر نفسه، ص١٦١، ١٧٢.

(٩٨) المقدمة، ج١، ص٣٢٠، ٣٢٢.

(٩٩) المقدمة، ج١، ص٣٢٤.

(١٠٠) المقدمة، ج١، ص٣٢٠.

(١٠١) عثمان، المصدر السابق، ص١٩١ وما بعدها.

(١٠٢) المقدمة، ج١، ص٢٨٣.

(١٠٣) المقدمة، ج١، ص٢٨٥.

(١٠٤) .

(١٠٥) المقدمة، ج٢، ص٥٢٤.

(١٠٦) للتفاصيل، براجع عثمان، المصدر السابق، ص١٩١-٢٠١.

الفصل الثالث

الفلسفة النقدية بين التنظير والتطبيق..
أمثلة من هستوريوغرافيا المقدمة

مقدمة.. في أهمية الدراسة وأبعادها

لا شك أن تاريخنا العربي الإسلامي يحتاج، في كثير من أحداثه وأساليب تدوينه، إلى مراجعة تكشف عن حقيقة الأحداث، وتبرز مواضع الأخطاء التي شابت عمل المؤرخين سهواً أو عمداً. ولا يمكن لمثل هذه المراجعة أن تتم دون نقد حرّ نزيه لتلك الأحداث والأساليب. وإذا كان المؤرخون العرب المسلمون قد وقعوا في كثير مما دونوه تحت تأثير الأيديولوجيا الرسمية، ولم يتعاملوا بوضوح، من جانب آخر، مع أوجه النقد التاريخي المتعددة عدا نقد السند أو النقد الباطني السلبي في اصطلاحنا الحالي، فإن عُـقُلهم تلك مرفوعة عنا، ويجب أن لا تقيد دراساتنا التاريخية التي لا تزال تفتقر، وكما يقرر الدكتور عبد الرحمن بدوي، إلى "النقد العلمي النزيه المتمرس بطرق البحث العلمية"[1].

إن آلية النهضة التي نروم يكمن جزء منها في ممارسة النقد كما نرى.. النقد الذي يقوّم واقعنا، ويفسر كثيراً من مظاهر جموده وتخلفه من خلال تقويمه للماضي وأحداثه لوشائج الارتباط الوثيق التي تجمع بينهما، إذ يبدو أن أسباب العديد من مظاهر الجمود والتقليد والتراجع تعود إلى تلك الصور المصنّعة، والقوالب الفكرية والسياسية والاجتماعية التي أورثها لنا التاريخ، ومن ساهم في صنعه وتدوينه حكاماً ومؤرخين، وآخرين متطوعين غافلين، أو ذوي أغراض. ودراساتنا التاريخية

المعاصرة لا يمكن لها أن تتخلى عن مسؤولياتها تجاه هذه المهمة إذا أردنا لأنفسنا تاريخاً علمياً له حظ متميز في النهضة ودور فاعل في خلقها. ولا يعيبنا أن نتأسى بالتاريخ الذي بدأت أوربا بصنعه منذ التحول إلى التاريخ الدنيوي ونقد (لورنزا فاله Lorenzo Valla) في القرن الخامس عشر إلى أن أصبح التاريخ علماً مهماً في أواخر القرن التاسع عشر، مروراً بالدراسات التاريخية المتميزة لعصر التنوير. وكل ذلك التاريخ كان يعتمد النقد العقلي الذي بدأ بمحاولة (فاله) وانتهى بالقواعد النقدية، العقلية والعملية، التي وضعها المؤرخان الفرنسيان (شارل لانغلوا C. Langlois وشارل سينوبوس C. Seignobos)، فـ "العمل في التاريخ عمل نقدي من الطراز الأول"[٢] كما يقرر هذان المؤرخان. ولا يجب أن يظن ظان بأننا نريد لنقدنا التاريخي أن يعتمد ثوابت العقل فحسب دون ثوابت الوحي ومعاييره كما فعل النقد الأوربي. فهذا أمر لا نقصده، وهو إن صلح لأوربا فهو لا يصلح لنا، ذلك أن أوربا حينما نفضت يدها من الدين، في الدراسات التاريخية وسواها، كانت تريد التخلص من قيوده وسطوة رجاله التي كبلتها طوال العصور الوسطى، بينما لم يضع ديننا أية قيود تحول دون النهضة والأخذ بأسباب التقدم والرقي، لا بل أن الازدهار الحضاري الذي عرفناه في الماضي كان مرتبطاً بالوحي وجاء في أعقاب نزوله، واستمد قوة انطلاقته من روح الإسلام التي تدعو إلى العمل والإبداع.

وقد دعا ابن خلدون قبل ستة قرون تقريباً إلى مثل هذا النقد العقلي لمرويات التاريخ العربي الإسلامي[٣]، بعد أن تنبه إلى مواطن الضعف التي اتصفت بها أعمال كثير من الذين قاموا بتدوين التاريخ. ونظّر في مقدمته المشهورة ليس لهذا النقد التاريخي فحسب، بل لمجمل عمل المؤرخ، بما يمكن اعتباره (منهجاً خلدونياً في البحث التاريخي)، وذلك ما حد بنا إلى أن نقوم في الفصل السابق لدراسة آراء ابن خلدون في قواعد كتابة التاريخ، والتي استخرجناها من مقدمته وقابلناها مع القواعد الحديثة للبحث التاريخي والتي انتهينا فيها إلى سبق هذا العالم العربي

للمؤرخين الأوربيين في تصور أساسيات البحث التاريخي وأصوله والتقنين لها. ودعونا فيها إلى بلورة منهج عربي في البحث التاريخي يلائم طبيعة دراساتنا التاريخية اعتماداً على ما أورده ابن خلدون من آراء بهذا الشأن، وذلك عند تحريه في المقدمة عن أخطاء المؤرخين وتلفيق بعضهم للأخبار، وفي وضعه لمعايير تمييز صحيح الأخبار من فاسدها وفي مقدمتها معيار (العمران). إلا أن ابن خلدون لم يحفل كثيراً بأمر تطبيق ما نظّر له في مقدمته من قواعد ومعايير، سواء على تاريخه (العبر)، أو على الأحداث التاريخية التي عالجها في المقدمة نفسها كأمثلة على أخطاء وأكاذيب المؤرخين. وقد اضطلع هذا البحث بمهمة دراسة منهج ابن خلدون في معالجته للأحداث التاريخية التي ذكرها في مقدمته، والتي ساقها كأمثلة على أخطاء المؤرخين السابقين له وعدم دقتهم في نقل الأحداث وانعدام مقدرتهم على نقدها، ومن ثم وضعه لمعايير منهجية ونقدية كيما يعتمدها المؤرخون لتحاشي الوقوع في أخطاء السابقين.

المؤرخون السابقون.. تصنيف ونقد

قسم ابن خلدون في بداية عمله النقدي والتنظيري المؤرخين العرب المسلمين إلى طبقات ثلاث.. أولاها طبقة الثقاة أو الفحول "الذين ذهبوا بفضل الشهرة والأمانة المعتبرة" و "هم قليلون لا يكادون يجاوزون عدد الأنامل"[٤]، كابن اسحق وابن الكلبي والطبري والمسعودي و"غيرهم من المشاهير المتميزين عن الجماهير"[٥]. ولكنه حتى هؤلاء لا يمكن الاطمئنان تماماً إليهم، ويجب عدم استبعاد رواياتهم عن النقد الذي يرتكز إلى معيار (العمران)، حيث يقول ابن خلدون إن "الناقد البصير قسطاس نفسه في تزييفهم فيما ينقلون أو اعتبارهم، فللعمران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار وتحمل عليها الروايات والآثار"[٦]. أما الطبقة الثانية فهي طبقة (المتطفلين) الذين خلطوا أخبار الثقاة "بدسائس من الباطل وهموا فيها أو ابتدعوها. وزخارف من الروايات المضعفة لفقوها ووضعوها"[٧]. والطبقة الثالثة تمثلها بقية

المؤرخين الذين اقتفوا آثار المتطفلين، ونقلوا أخبارهم دون نقد وتمحيص، فهم متطفلون على المتطفلين "لم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها. ولا رفضوا ترهات الأحاديث ولا دفعوها. فالتحقيق قليل، وطرف التنقيح في الغالب كليل، والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل، والتقليد عريق في الآدميين وسليل، والتطفل على الفنون عريض وطويل، ومرعى الجهل بين الأنام وخيم وبيل. والحق لا يقاوم سلطانه، والباطل يقذف بشهاب النظر شيطانه، والناقل إنما يملي وينقل، والبصيرة تنقد الصحيح إذا تمقل، والعلم يجلو لها صفحات الصواب ويصقل"[٨].

أسباب الأخطاء ومعايير التصحيح

يرجع ابن خلدون الأخطاء التي وقع فيها المؤرخون، والأكاذيب التي تردى فيها بعضهم إلى أسباب وعوامل متعددة، يمكن تصنيفها إلى مجموعات ثلاث، وترتيبها بحسب أهميتها عنده، وهي:-

أولاً- الجهل بطبائع الأحوال في العمران: والعمران هو الاجتماع البشري كما يقرر صاحب المقدمة، وجهل المؤرخ بطبيعة الظواهر الاجتماعية وكيفيات حدوثها يفضي به إلى نقل الأخبار والروايات الخاطئة، ومن ثم يلزمه تمحيص ما ينقل "وتمحيصه إنما هو بمعرفة طبائع العمران، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها، وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة. ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع، وأما إذا كان مستحيلاً فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح"[٩]. وأسباب الكذب التي عددها ابن خلدون كثيرة، ولكنه ذكر أن "من الأسباب المقتضية له أيضاً، وهي سابقة على جميع ما تقدم الجهل بطبائع الأحوال في العمران"[١٠].

ومن ثم فإن المعيار الأول الذي تقاس عليه الأخبار التاريخية هو العمران و(المطابقة) مع ظواهره. وهو عند ابن خلدون (قانون) تمييز صحيح الأخبار

التاريخية من زائفها، ودافعه الأساسي لتأليف المقدمة لكي يعتمده المؤرخون في عملهم، حيث يقول: "وأما الأخبار عن الواقعات فلابدّ في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة. فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه... وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يعتد به وما لا يمكن أن يعرض له. وإذا فعلنا ذلك كان لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه. وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه، وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه. وهذا غرض الكتاب الأول من تأليفنا"[١١].

وقد جاءت جميع مباحث المقدمة، بما حوته من أفكار ونظريات وقوانين عن المجتمع والسياسة والاقتصاد ونظام الدولة وغيرها من جوانب، لتكون معياراً للمؤرخين كما أراد لها مؤلفها. بيد أننا سنلاحظ أن ابن خلدون قد خالف نظرياته في معيار العمران حينما عالج بعض أحداث التاريخ ورواياته التي ذكرها في المقدمة.

ثانياً- غياب الدقة والموضوعية: فالمؤرخ يجب أن يتصف بالدقة، فلا يبالغ في الأخبار حينما يذكرها، "وما ذلك إلا لولوع النفس بالغرائب، وسهولة التجاوز على اللسان"، وأن لا يكون غافلاً بحيث "لا يحاسب نفسه على خطأ ولا عمد، ولا يطالبها بتوسط ولا عدالة، ولا يرجعها إلى بحث وتفتيش، فيرسل عنانه، ويسيم في مراتع الكذب لسانه"[١٢]. والدقة المفروضة في المؤرخ تقتضي "حسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبهما إلى الحق، وينكّبان به عن المزلات والمغالط، لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور، ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق.

وكثيرا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميناً، لم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلوا عن الحق، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط"[١٣].

والموضوعية تستوجب قيام المؤرخ بتمحيص النص التاريخي وإخضاعه للنقد. وعدم القيام بهذا العمل يجعل المؤرخ يفهم النص بمنأى عن الموضوعية، وبشكل يتفق مع آرائه وأفكاره الذاتية، ولا يعبر عن المعنى الحقيقي الذي أراده واضع النص، ومن ثم يفضي به ذلك إلى الكذب، بقصد أو بغير قصد، إذ أن من جملة عوامل الكذب "التشيعات للآراء والمذاهب، فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص فتقع في قبول الكذب ونقله"[١٤].

ولكن عدم الموضوعية التي تؤدي إلى الأكاذيب والأخطاء لها أسباب أخرى، منها "الثقة بالناقلين... والذهول عن المقاصد... وتوهم الصدق... و... الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع... و... تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك... فالنفوس مولعة بحب الثناء، والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة، وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في أهلها..."[١٥]. فإلى أي مدى، بعد ذلك كله، كان ابن خلدون ملتزماً بالدقة والموضوعية؟ ذلك ما ستعرفنا عليه قراءتنا لبعض الأحداث التاريخية التي عالجها في مقدمته.

ثالثاً- عدم مراعاة طبائع الموجودات: فأخطاء بعض المؤرخين ناتجة، كما يرى ابن خلدون، عن جهل هؤلاء بقوانين الطبيعة، فالمؤرخ "يحتاج... إلى العلم بـ ... طبائع الموجودات"[16]، أو "طبائع الكائنات" كما يسميها في موضع آخر[17]. وعلى المؤرخ أن يتأكد من عدم مخالفة الخبر التاريخي الذي ينقله لقوانين الطبيعة، ذلك أن "كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً [المتعلق بالإنسان أو بالمحيط الخارجي الطبيعي] لابدّ له من طبيعة تخصه في ذاته أو فيما يعرض له من أحواله، فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها، أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب"[18]. وقد أورد ابن خلدون أمثلة عديدة للأخطاء الناجمة عن الجهل بقوانين الطبيعة[19].

ثمرة النقد.. مدى التطبيق على (العبر)

لابدّ من التساؤل بعد ذلك كله.. ماذا بعد هذا النقد الخلدوني اللاذع للمؤرخين، وهذا البيان لطبيعة أخطائهم وأسبابها، وهذه المعايير التي وضعت لكتابة تاريخ صحيح يتصف بالدقة والموضوعية ويبتعد عن الأكاذيب ويتوقى الأخطاء؟ يتوقع المرء، جواباً على ذلك، أن يكتب ابن خلدون في (العبر) تاريخاً لا تشوبه المآخذ التي أوردها في (مقدمة) العبر على من كتب التاريخ، بمن فيهم الثقاة بحسب تصنيفه..

فبعض الثقاة من هؤلاء كالمسعودي والواقدي في كتبهم "من المطعن والمغمز ما هو معروف عند الأثبات"[20] كما يقول ابن خلدون. ومن ثم فلا يشفع ما أقره هو لهم من شهرة وأمانة معتبرة واختصاص "الكافة... بقبول أخبارهم، واقتفاء سننهم في التصنيف واتباع آثارهم"[21]، لا يشفع لهم هذا عند من يريد أن يكتب تاريخاً صحيحاً، ويجب على من يرغب في ذلك أن يخضع رواياتهم للنقد ومعاييره الخلدونية.

أما الباقون فهم بين كاذب ومتوهم وجامع لهاتين الصفتين. فمنهم من يدس الخبر الصحيح بالزائف أو يلفق ويضع الأخبار التي لا أساس لها، أو ينقل ترهات الأخبار والأحاديث دون تحقيق وتنقيح توهماً وجهلاً منه أو تقليداً للسابقين. إلا أن الحق واضح ولا يقاوم سلطانه، وهو يفرض نفسه في نهاية الأمر على الباطل الذي يودي شيطانه بلمحات العقل ونظراته الصائبة. وقيام المؤرخ من هؤلاء بمجرد النقل عن الآخرين أمر غير جائز، إذ يجب أن ينقد المنقول ليميز صحيحه من سقيمه، وذلك على أساس من العلم الذي يجلو للبصيرة الصواب ويمهده لها. وكل هذه المعاني جلية في النصوص الخلدونية التي نقلناها آنفاً.

إلا أن ابن خلدون الذي كتب تاريخه (العبر وديوان المبتدأ والخبر...) قبل أن يكتب المقدمة[٢٢] قد وقع في الأخطاء نفسها التي وقع فيها المؤرخون الذين انتقدهم في مقدمته، فأثبت بذلك أنه لم يكن مؤرخاً من مستوى متميز مختلف عن مستوى الكثيرين من أسلافه، وقد بات من الواضح لدى كثير من المؤرخين وسواهم[٢٣]، من الذين تعرفوا عن كثب على تاريخه، بأنه لم يلتزم بتطبيق تنظيراته المنهجية والنقدية التي وردت في المقدمة، والخاصة بالعمل التاريخي، على نفسه حينما كتب التاريخ، إذ ذكر في (العبر) أخباراً وروايات ضعيفة من المتعذر قبولها إذا طبقت عليها آليات وأدوات النقد وإثبات الحقائق التاريخية التي تطرق إليها في المقدمة ضمن حديثه عن أخطاء المؤرخين وأكاذيبهم، وفي مقدمتها جهلهم، كما يقول بطبائع العمران. "وقد أشار أحد الباحثين إلى أن ابن خلدون بمقدار ما يرتفع في نظريته الاجتماعية نراه يسف في تاريخه، إنه هناك في واد وهو هنا في واد آخر"[٢٤].

على أن الدكتور محمد عابد الجابري يردّ هذا التناقض الخلدوني بين (المقدمة) و(العبر) إلى عدم صلاحية معيار (العمران) للحكم على الأحداث التاريخية، وهو المعيار النقدي الأهم الذي يرى ابن خلدون أن غيابه عن المؤرخين السابقين له هو الذي أوقعهم في الأخطاء. ذلك أن العمران، حسب ما يراه الجابري، ليس عبارة عن

قواعد منهجية، بل هو تفسير لأحداث تاريخية معينة، فهو يعتمد على التاريخ ولا يعتمد التاريخ عليه. ويجب أن تكو ن الأخبار التاريخية صحيحة لكي نتمكن من خلالها من التعرف على (طبائع العمران)، وعليه يكون التاريخ الصحيح معياراً للقواعد السليمة للعمران البشري. وقد أفضى هذا التحليل إلى تخطئة ابن خلدون حينما جعل العَمران البشري معياراً أو مقياساً تقاس عليه صحة الأحداث التاريخية. وهو الذي أوقعه في التناقض بين التنظير لمعيار العمران في المقدمة وتطبيقه في العبر، إذ لم يستطع ابن خلدون أن يطبق هذا المعيار (المغلوط) على التاريخ الذي دونه، لأن القوانين التي وضعها للعمران لا تنطبق على أحداث تاريخية صحيحة كبرى لا تحتمل التأويل أو التحايل. ولما لم يكن ابن خلدون بقادر على أن يجعل لكل حدث منها قانوناً خاصاً، لأن ذلك يلغي علم العمران إذ لا علم إلا بالكلّي، فقد لجأ إلى ترك (طبائع العمران) جانباً وشرع بكتابة التاريخ كما هو، وبالشكل نفسه الذي كتبه به أسلافه من المؤرخين[٢٥].

ولكن الجابري نظر إلى موضوع التناقض من جانب واحد، فأرجعه إلى عدم قدرة ابن خلدون على تطبيق طبائع العمران التي نظّر لها على التاريخ الذي كتبه، فجاء هذا التاريخ مماثلاً، في طبيعة أحداثه، لما كتبه السابقون. ولكن ماذا عن معياري الدقة والموضوعية، وقوانين الطبيعة؟ ألم يبتعد ابن خلدون قليلاً أو كثيراً عن التنظير الذي وضعه في المقدمة لهذين المعيارين، وعلى الأخص الأول منهما، حينما كتب التاريخ، بما يؤدي إلى التناقض أيضاً؟ وجواباً على هذا التساؤل يبدو أن ابن خلدون إذا كان واعياً لمعيار القوانين الطبيعية عندما كتب التاريخ، فإنه قد غفل عن معيار الدقة والموضوعية في كثير من الأحداث التاريخية التي نقلها في تاريخه، "إذ روى أخباراً واهية عن مؤرخين سابقين عليه، وأخذها على أنها مسلمات صحيحة لا تقبل الجدل... والمستقصي لتاريخه يلحظ هذا بكثرة، وبخاصة في الجزء الذي كتبه عن أخبار المشرق العربي، وتاريخ البشرية القديم"[٢٦].

كما أن ابن خلدون لم يزد شيئاً مهماً في تاريخه على ما دونه المؤرخون الذين سبقوه إلا في إضافات انفرد بها عن تاريخ البربر خاصة. ولعل بعض هؤلاء قد بزه في مجال كتابة التاريخ. ولكنه حينما كتب (مقدمة) هذا التاريخ أفصح عن عبقريته الفكرية التنظيرية في مجال فلسفة التاريخ. وإلى هذا المعنى يشير المؤرخ الإنكليزي (روبرت فلنت R. Flint) بقوله: "إذا نظرنا إلى ابن خلدون كمؤرخ وجدنا من يتفوق عليه من كتّاب العرب أنفسهم، وأما كواضع نظريات في التاريخ، فإنه منقطع النظير في كل زمان ومكان" [٢٧]. ويمكننا أن نضيف إلى الحقيقة التي أثبتها فلنت - مع تحفظنا تجاه صفة الإطلاق فيها- عن تميز ابن خلدون كواضع لنظريات في التاريخ، حقيقة أخرى هي أن هذا الرجل كان متميزاً أيضاً، وعزّ نظيره بين الذين سبقوه والذين أعقبوه حتى القرن التاسع عشر، في ميدان الآراء التنظيرية الخاصة بأصول الدراسة التاريخية والنقد التاريخي، والتي تناثرت في ثنايا نقده للمؤرخين. بيد أننا يجب أن نقرر، من جانب آخر، بأن الأفق الفكري الرحب لابن خلدون لم يقتصر على التنظير، بل تجاوزه إلى معالجات واقعية، ولكن في قضايا متعددة أخرى اجتماعية واقتصادية وسياسية وغيرها.

التناقض بين النظرية والتطبيق في المقدمة

إذا باتت مفارقة التنظير والتطبيق بين المقدمة والتاريخ واضحة ومعروفة بعد أن أشار إليها عديدون ممن محصوا تاريخ ابن خلدون، فإن وجود مثل هذه المفارقة في المقدمة نفسها، حيث يتجاور التنظير والتطبيق، أمر لم يتضح في دراسات الباحثين في الفكر الخلدوني، فقد أورد ابن خلدون في بداية مقدمته عدداً من الأخبار التاريخية التي استشهد بها كأمثلة على الأخطاء التي وقع فيها معاصروه من المؤرخين، والسابقون له منهم، لأن هؤلاء وأولئك، كما يقرر، لم يلتزموا بمعايير فحص الروايات التاريخية، وفي مقدمتها معيار (العمران)، ولم يراعوا الدقة والموضوعية وقوانين الطبيعة فيما نقلوه منها. بيد أنه، في تصحيحه لتلك الأخطاء وفي إعادة

قراءته لتلك الأخبار والروايات، لم يراع غالباً القواعد والضوابط النقدية، (العمرانية) والموضوعية والطبيعية، التي نعى في المقدمة نفسها على المؤرخين أنهم لم يلتزموا بها. ولعله يمكن التماس العذر لمفارقة التنظير والتطبيق في تاريخ ابن خلدون دون مقدمته، لأنه، وكما سبق وأشرنا، قد أتم كتابة تاريخه تقريباً قبل أن يشرع بكتابة المقدمة. ولكن مثل هذا العذر لا يمكن أن يساق لتبرير ابتعاد ابن خلدون عن تطبيق معايير كتابة التاريخ الصحيح ونقد الروايات التاريخية مما أثبته في المقدمة على ما أورده من روايات تاريخية فيها. على أن ذلك لا يعني في الوقت نفسه أن كل معالجات ابن خلدون لتلك الروايات (الخاطئة) كانت بعيدة عن الضوابط والمعايير التي وضعها لكتابة تاريخ صحيح، إذ أن نقده لبعض الروايات كان موفقاً، ومتوافقاً مع تلك الضوابط والمعايير التي قررها، وخاصة ما استند فيه إلى النقد الذي يعتمد معيار (العقل) و(العادة)، كنقده وفقاً لهذين المعيارين لما أورده المسعودي، وكثير من المؤرخين، عن عدد جيش بني إسرائيل في التيه، وعن وصول التبابعة إلى المغرب الأقصى وبلاد الروم وفارس وما وراء النهر والصين. وعن دواب البحر التي صدت الإسكندر ومنعته من بناء الإسكندرية، وتمثال الزرزور في روما، والمدينة ذات الأبواب، ومدينة النحاس[28].

والروايات التاريخية التي عالجها ابن خلدون في مقدمته كأمثلة على سوء فهمها وتصويرها من قبل المؤرخين وخطأهم فيها، والتي خالف في معالجتها وتصحيحها آراءه ومعاييره التقويمية، من (عمران) ودقة وموضوعية، هي روايات متعددة ولا سبيل إلى حصرها هنا. ومنها، على سبيل المثال، ما خالف فيه ابن خلدون معايير وقوانين (عمرانه). ومن هذا ما جاء في دفاعه عن محمد بن تومرت[29] زعيم الموحدين ضد "ما يتناوله ضعفة الرأي من فقهاء المغرب من القدح... ونسبته إلى الشعوذة والتلبيس... وتكذيبهم لجميع مدعياته في ذلك، حتى فيما يزعم الموحدون أتباعه من انتسابه في أهل البيت"[30]. وهؤلاء الفقهاء إنما حملهم على ذلك هو الحسد وأغراض

أخرى غيره. وابن تومرت قد نجح في دعوته، كما يقرر ابن خلدون، بعد التضحيات الكبيرة، حيث "تساقطت في ذلك من أتباعه نفوس لا يحصيها إلا خالقها"[٣١]، وبعد انقطاعه لهذه الدعوة وزهده في الحياة، وما كان عليه حاله "من التقشف والحصر والصبر على المكاره والتقلل من الدنيا"[٣٢]. ثم يدلل ابن خلدون على تقوى ابن تومرت وصلاح دعوته بنجاح هذه الدعوة، "فلو كان قصده غير صالح لما تم أمره وانفسحت دعوته: سنة الله التي قد خلت في عباده"[٣٣]. وبناء على ذلك فإن رئاسة ابن تومرت لمصمودة[٣٤] التي أدت إلى تأسيس دولة الموحدين جاءت متوافقة مع القانون الإلهي -سنة الله- الذي يقرر بأن الصلاح يؤدي إلى النجاح.

إلا أن الرئاسة التي تفضي إلى تأسيس الدولة لها قوانين خلدونية لا علاقة لها (بصلاح القصد)، تقتضيها (طبيعة الأحوال في العمران). فالرئاسة لابدّ لها من شروط ثلاثة: الأول (النسب)، فـ "الرئاسة على أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم"[٣٥]، ولا يشترط في النسب أن يكون بالدم، بل يجوز أن يكون نسباً بالولاء. والثاني (الشرف والحسب)، فـ "الرياسة لابدّ وأن تكون موروثة عن مستحقها"[٣٦]، ومثل هذا لا يتحقق للصيق النسب، فإذا اكتسب أحد شروط النسب لقوم بالتقادم فـ "ذلك لا يوجب له غلباً عليهم البتة"[٣٧] لأنه "إذا فرضنا أنه قد التحم بهم واختلط وتنوسي عهده الأول من الالتصاق، ولبس جلدتهم ودعي بنسبهم فكيف له الرياسة قبل هذا الالتحام أو لأحد من سلفه. والرياسة على القوم إنما تكون متناقلة في منبت واحد... و... مورثة عن مستحقيها"[٣٨]. ومن ثم لابدّ للرئاسة من الشرف والحسب، الذي يعني "أن يعدّ الرجل من آبائه أشرافاً مذكورين"[٣٩]. والثالث (الغلب)، وهو شرط يضاف للرئاسة العامة خاصة، كرئاسة ابن تومرت، "فلابدّ في الرياسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغلب عصبية الرئيس لهم أقروا له بالإذعان والإتباع"[٤٠].

ومن ثم نرى أن التناقض واضح بين الخبر التاريخي الذي ناقشه ابن خلدون في مقدمته عن حقيقة رئاسة (المهدي) بن تومرت للموحدين، وبين شروط الرئاسة التي استخلصها من (طبائع أو قوانين العمران). فهل صلاح القصد وما يحكمه من قانون إلهي (سنة الله) هو الذي أوصل ابن تومرت إلى الرئاسة، أم الشروط الواقعية للرئاسة، والمستمدة من قوانين العمران الخلدوني؟ وهذه الشروط لم تتوفر في الواقع لابن تومرت، وخاصة شرط الشرف والحسب لأنه "من أهل المنابت المتوسطة"[41]، حتى في حال صحة انتسابه لآل البيت، لأن نسبه هذا "كان... خفياً قد درس عند الناس وبقي عنده وعند عشيرته يتناقلونه بينهم، فيكون النسب الأول كأنه انسلخ منه... إذ هو مجهول عند أهل العصابة"[42]. ومن جانب آخر إذا كان نجاح الدعوة هو مقياس صلاحها فكيف يستطيع ابن خلدون تطبيق هذا المقياس على الدعوات الناجحة التي هي فاسدة في نظره كدعوة الفاطميين، أو على الدعوات التي لم تنجح على الرغم من صلاحها الذي يقرره هو كدعوة الحسين بن علي بن أبي طالب[43] ؟

كذلك فقد خالف ابن خلدون ما نظّر له من (طبائع الأحوال في العمران) في كثير من عبارات وأفكار معالجته لقضية نكبة البرامكة. فقد نفى أن يكون سبب نكبتهم ما ذكره بعض المؤرخين -ويقصد ما نقله الطبري والمسعودي على وجه التحديد[44]- من حكاية العباسة أخت الرشيد، فهذه الحكاية هي حكاية مختلقة، كما يقرر، لأن العباسة "ابنة خليفة أخت خليفة، محفوفة بالملك العزيز والخلافة النبوية و..."[45]. ونحن نناقش هنا عبارته الأخيرة فحسب دون دفاعه عن العباسة، فقد جمع ابن خلدون في عبارة (الملك والخلافة) بين أمرين متناقضين، بما يبعده عن الموضوعية، والقوانين التي أقرها للعمران. فالملك والخلافة مفهومان مختلفان لدى الفقهاء وغيرهم، وهو اختلاف مبني في الأساس على ما روي عن الرسول (ﷺ) من حديث يفرّق بين الخلافة والملك، ويجعل الخلافة بعده (ﷺ) ثلاثين عاماً تعود بعدها ملكاً[46]. وابن خلدون نفسه يخالف عبارته هذه حينما يعتبر، في مواضع

أخرى من المقدمة، أن الخلافة نوع مستقل من الحكم لا يجتمع مع الملك، فأنواع الحكم كما يذكر ثلاثة:-

الملك الطبيعي، "وهو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة".

الملك السياسي، "وهو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار".

الخلافة، "وهي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"[(٤٧)].

كما أن الخليفة عنده لا يخلف صاحب الشرع أو الرسول (ﷺ) فحسب، بل هو خليفة الله ونائبه، وهو "سبحانه إنما جعل الخليفة نائباً عنه في القيام بأمور عباده ليحملهم على مصالحهم ويردهم عن مضارهم وهو مخاطب بذلك، ولا يخاطب بالأمر إلا من له قدرة عليه"[(٤٨)]. ويتجلى الفرق بين الخلافة والملك واضحاً في هذا النص، حيث أن (النيابة) عن الله تقتضي من (النائب) أو الخليفة تطبيق شرع الله، لا "حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي" كما هو الحال في الملك السياسي كما بينه آنفاً، فضلاً عن الملك الطبيعي الذي يحمل الناس على مقتضى الغرض والشهوة. على أننا لا نعترض على الرجوع إلى النظر العقلي فيما لا نصّ فيه، ولكن هناك فرقاً واضحاً بطبيعة الحال بين مثل هذا الرجوع، في مورد الحكم أو في غيره من المسائل، وبين اعتماد الحكم كلية على النظر العقلي للحاكم وحمل الناس عليه. ومن ثم نرى أن موضوع الملك والخلافة في معالجة ابن خلدون للأحداث التاريخية الخاصة بنكبة البرامكة قد جاء مخالفاً لما أقره عن طبيعة الحكم وأنواعه، وما ذكره من آراء بهذا الصدد في الباب الثالث من المقدمة[(٤٩)]، وهو صريح في أن الخلافة نوع من الحكم مغاير للملك.

بيد أن ابن خلدون يرى أن تطور نظام الحكم في الإسلام، الذي هو الخلافة، إلى ملك أمر جائز فـ "الملك لما ذمه الشارع لم يذم منه الغلب بالحق وقهر الكافة على الدين، ومراعاة المصالح، وإنما ذمه لما فيه من التغلب بالباطل وتصريف الآدميين طوع الأغراض والشهوات... فلو كان المَلِك مخلصاً في غلبه للناس أنه لله ولحملهم على عبادة الله وجهاد عدوه لم يكن ذلك مذموماً"(٥٠). ومثل هذا التحول من الخلافة إلى الملك قد وقع فعلاً، وهو كما يرى كان أمراً ضروريا لا مفر منه، لأن الأمور بطبيعتها كانت تقتضي زوال نظام الخلافة، أي انقلابه إلى ملك بعد حركة الفتوحات والثروات الكبيرة التي حازها المجتمع العربي الإسلامي مما استلزم تطور هذا المجتمع وقيامه ببناء دولة ذات نظم ومؤسسات. وهكذا انقلبت الخلافة ملكاً لَمّا انغمس العرب في النعيم بكثرة الغنائم والفتوح. وأصبحت طبيعة الظروف الجديدة تقتضي(٥١) "الانفراد بالمجد واستئثار الواحد به"(٥٢)، وخاصة بعد أن ذهبت (عصبية الدين) التي طبعت نظام الحكم بطابعها في عهد الراشدين، وعادت (عصبية القبيلة) ممثلة في العصبية الأقوى، وهي عصبية بني أمية كما يرى ابن خلدون، منذ عهد معاوية بن أبي سفيان، الذي لم يكن له "أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها، واستشعرته بنو أمية، ومن لم يكن على طريقة معاوية في اقتفاء الحق من أتباعهم فاعصوصبوا عليه واستماتوا دونه. ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم بالانفراد بالأمر لوقع في افتراق الكلمة التي كان جمعها وتأليفها أهم عليه من أمر ليس وراءه كبير مخالفة"(٥٣) وهو التحول من الخلافة إلى الملك. فالغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك(٥٤)، "والعصبية مقتضية بطبعها للملك"(٥٥).

ولكن ذلك كله لا ينفي تناقض اجتماع الملك والخلافة، فالحكم إما خلافة أو ملك، إذ لو سلّمنا بصحة تأويل تحول الخلافة إلى ملك وفقاً لمقتضى الظروف وطبيعة فكرة العصبية الخلدونية، وأقررنا بضرورة هذا التحول، فما هو وجه الجمع بينهما بعد

أن زالت الخلافة وانقلبت إلى ملك على حدّ تعبير ابن خلدون نفسه[٥٦]؟ ولا جواب فيما يبدو عن هذا التساؤل إلا بالقول بأن ابن خلدون كان متناقضاً بين كلامه عن الحكم ومعنى الملك والخلافة نظريةً وتطبيقاً خلدونياً، وبين جمعه الملك والخلافة للعباسيين. وحكم الرشيد، وأسلافه، بموجب ما قرره ليس خلافة بل ملكاً، وهو أيضاً ليس خلافة وملكاً في آن واحد.

على أن ابن خلدون قد تنبه إلى هذا التناقض في آخر كلامه عن الدول العامة والملك في الباب الثالث من مقدمته، فحاول استدراكه بالقول بأن عهود معاوية ومروان وعبد الملك -دون يزيد بن معاوية وبقية الأمويين- والعباسيين إلى الرشيد وبعض ولده فقط، قد اجتمعت فيها الخلافة والملك، حيث "التبست معانيهما واختلطت، ثم انفرد الملك"[٥٧] بعد أن "ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب وذهاب جيلهم وتلاشي أحوالهم، وبقي الأمر ملكاً بحتاً"[٥٨]. ولا يخفى ما في هذه المحاولة للتوفيق بين الملك والخلافة في عهود بعض الأمويين والعباسيين دون بعضهم الآخر من وهن، إذ يبدو أنه بعدما تبين لابن خلدون عدم انطباق قوانين (عمرانه) -التي ميّز فيها بصورة واضحة كما تبين لنا بين طبيعة الحكم القائم على الملك وطبيعة الخلافة- على نظام الحكم في الدولة العربية منذ عهد معاوية اضطر لإقحام مقولة (الالتباس) هذه، ليجعل طبائع العمران التي قال بها، وأقرّ بموجبها أن "طبيعة الدولة في أولها... البداوة والغضاضة"[٥٩] وليس الترف الذي هو من صفة الملوك، توافق بدايات الدولتين الأموية والعباسية ويتجلى ضعف هذا التوفيق بين الخلافة والملك بصورة أوضح حينما فرّق صاحب المقدمة بين بعض الأمويين وبعضهم الآخر، فاعتبر عهد معاوية عهد خلافة وملك، بينما عهد ابنه يزيد عهد ملك فقط. وكذلك بالنسبة لعبد الملك وبقية أولاده، أو العباسيين الذين سبقوا الرشيد والذين أعقبوه. فما هو الفرق الذي يجعل عهد معاوية يختلف عن عهد يزيد ابنه، أو عهد عبد الملك عن عهد ابنه الوليد مثلاً؟ وهل غابت عصبية العرب في عهد

يزيد فأصبح هذا مَلِكاً، ثم عادت في عهد مروان لتجعل منه خليفة ومَلِكاً في الوقت نفسه؟

أهل الجيل الثالث.. مثال آخر على مخالفة طبائع العمران

وعلاوة على ما تقدم ذكره، فإن مخالفة طبائع العمران في قضية نكبة البرامكة تتجلى أيضاً في دفاع ابن خلدون عن العباسة والرشيد. فالعباسة لا يمكن أن تقدم على فعل ما نسبه بعض المؤرخين لها مع جعفر البرمكي، بعد أن أذن لهما الرشيد "في عقد النكاح دون الخلوة حرصاً على اجتماعهما في مجلسه"[٦٠]. ولا يمكن أن تكون قد "تحيلت عليه في التماس الخلوة به، لما شغفها من حبه حتى واقعها، زعموا في حالة سكر... لأنها قريبة عهد ببداوة العروبية وسذاجة الدين البعيدة عن عوائد الترف ومراتع الفواحش..."[٦١]. أما فيما يتعلق بالرشيد، فقد دافع عنه ابن خلدون دفاعاً حاراً، ونفى عنه "ما تموه به الحكاية من معاقرة... الخمر، واقتران سكره بسكر الندمان"[٦٢]، لأن ما يجب "لمنصب الخلافة من الدين والعدالة و..."[٦٣] لا يسمح له بمثل ذلك، كذلك ما نقل عن "دعائه بمكة في طوافه، وما كان عليه من العبادة والمحافظة على أوقات الصلاة وشهود الصبح لأول وقتها... كان يغزو عاماً ويحج عاماً... وأيضاً فقد كان من العلم والسذاجة بمكان لقرب عهده من سلفه المنتحلين لذلك... فكيف يليق بالرشيد أن يعاقر الخمر ويجاهر بها... فلم يكن الرجل بحيث يواقع محرماً من أكبر الكبائر عند أهل الملة"[٦٤].

ويبدو أن ابن خلدون قد نسى طبائع عمرانه، أو غضّ النظر عما ذكره فيها من أن أهل الجيل الثالث من كل دولة "ينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن... ويبلغ فيهم الترف غايته بما تفنقوه من النعيم وغضارة العيش، فيصيرون عيالاً على الدولة، ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم... وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة... فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسواهم... ويصطنع من يغني عن الدولة بعض الغناء"[٦٥]. والرشيد من أبناء الجيل الثالث في

الدولة العباسية، فلماذا لا يؤول حاله إلى مثل هذا؟ خاصة وأنه اصطنع البرامكة ليغنوه عن مهام قيادة الدولة. وأنه لم يعش، وأخته، في عهد أسلافه الذي تميز (ببداوة العروبية وسذاجة الدين)، بل في عهد (قريب) منه.

وحتى في حال تبني الرأي القائل بأن الرشيد من أبناء الجيل الثاني في الدولة العباسية فإن ما ذكره ابن خلدون عن شدة ورعه وتعبده لا ينطبق على طبائع العمران الخلدونية التي تقرر بأن أبناء الجيل الثاني في الدولة يتحول "حالهم بالملك والترفه عن البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف والخصب ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به [الأنانية] وكسل الباقين عن السعي فيه ومن عز الاستطالة إلى ذل الاستكانة فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء وتؤنس منهم المهانة والخضوع"[٦٦]. وواضح أن عبارات الملك والترف والحضارة التي قرر ابن خلدون أنها من صفات أبناء الجيل الثاني تتقاطع مع صفات الورع الشديد والعبادة والتبتل والسذاجة (الفطرة السليمة) التي منحها ابن خلدون للرشيد.

وبحسب ما يقرره الدكتور محمد عابد الجابري، فإن هذا التناقض بين طبائع العمران ومثل هذه الأحداث التاريخية، يرجع إلى عدم صحة الأساس الذي استند إليه ابن خلدون في استخلاص هذه الطبائع، كما أشرنا إلى ذلك من قبل. إذ يجب، وعلى خلاف ما فعله ابن خلدون، أن تكون لدينا أخبار صحيحة لنتعرف منها على (طبائع عمران) دقيقة، لا أن نضع طبائع عمران وفقاً لمفاهيمنا، وكما فعل ابن خلدون، ثم نجعلها معياراً للأخبار التاريخية، فنحكم بصحة هذه الأخبار حينما توافق طبائع العمران. أما إذا لم توافق هذه الطبائع فنكيفها بحسب ما نرتئي لنجعلها موافقة لها. وهذا (الخطأ) جعل ابن خلدون، وكما يذكر الجابري، يتحايل بمختلف الطرق، وبذكاء أحياناً، لإدراج هذه الحوادث في إطار تلك الطبائع، ولو أدى به ذلك إلى تكييفها بشكل غير مشروع. ومن ذلك مثلاً، أن العباسة أخت هارون الرشيد لا يمكن أن تأتي محظوراً في الشرع مع جعفر البرمكي. ومنه تكذيب

"الأخبار التي تنسب إلى هارون الرشيد شرب الخمر..."[٦٧]. ويرى الدكتور طه حسين أن ابن خلدون في معالجته لمثل هذه الرواية "يمزج نقده أحياناً بسذاجة تدعو إلى الضحك فهو يكذّب مثلاً أن الخليفة هارون الرشيد كان يشرب الخمر لأنه كان جم الورع يصلي مائة ركعة في اليوم ولأنه كان يغزو عاماً ويحج عاماً"[٦٨].

موضوعية مغيّبة

ومن ناحية أخرى، فإن دقة المؤرخ وموضوعيته التي أفاض ابن خلدون في الحديث عنها كما مرّ بنا، وشدد على اتباعها، ونقد من لم يلتزم بها من المؤرخين نقداً لاذعاً، قد غابت عنه في مواضع كثيرة من حديثه عن نكبة البرامكة:-

ففي دفاعه عن العباسة يضفي ابن خلدون على العباسيين صفات مبالغاً فيها، لم يقل بها أقرب المؤرخين هوى إلى هؤلاء، فهي "بنت عبد الله بن عباس ليس بينها وبينه إلا أربعة رجال هم أشراف الدين وعظماء الملة من بعده. والعباسة بنت محمد المهدي بن عبد الله أبي جعفر المنصور ابن محمد السجاد بن علي أبي الخلفاء بن عبد الله ترجمان القرآن بن العباس عم النبي، ابنة خليفة أخت خليفة، محفوفة بالملك العزيز والخلافة النبوية وصحبة الرسول وعمومته وإمامة الملة ونور الوحي ومهبط الملائكة من سائر جهاتها"[٦٩]. فعلي بن عبد الله بن عباس، أولاً، ليس هو الأب المباشر للخلفاء العباسيين كما يذكر ابن خلدون في هذا النص، بل ابنه محمد، فالسفاح والمنصور هما ولدا محمد بن علي بن عبد الله بن عباس. ثم أن إطلاق صفات (أشراف الدين، عظماء الملة، إمامة الملة، نور الوحي، مهبط الملائكة) دون قيد ينافي ما هو معروف عن العباسيين. فلو قال أن هؤلاء (من) عظماء الملة... الخ لكان أقرب إلى الموضوعية، وأدنى لأن لا تتطرق له شبهة التناقض مع ما أقره آنفاً من وجود (عظماء قرابة)، ويعني بهم العلويين، إذ ذكر في حديثه عن سبب نكبة البرامكة أن هؤلاء قد "أفاضوا في رجال الشيعة وعظماء القرابة العطاء"[٧٠]. فما دام هناك عظماء قرابة فهم أولى، فيما يتبادر إلى الذهن، بتلك الصفات، وبيتهم بناء على

هذا القرب (العظيم) للرسول (ﷺ) يغدو هو نور الوحي ومهبط الملائكة دون البيت العباسي.

كذلك فإن عدم موضوعية ودقة إطلاق تلك الصفات دون قيد على العباسيين يؤكده دفاع ابن خلدون الحار عن نسب العلوي إدريس بن إدريس بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب[٧١]. فإدريس هذا، خلافاً لما يتقول به الطاعنون في نسبه، "ولد على فراش أبيه، والولد للفراش... وتنزيه أهل البيت عن مثل هذا من عقائد أهل الإيمان. فالله سبحانه قد أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً. ففراش إدريس [الأب] طاهر من الدنس ومنزه عن الرجس بحكم القرآن. ومن اعتقد خلاف هذا فقد باء بإثمه وولج الكفر من بابه"[٧٢]. فابن خلدون في (إطنابه)، على حدّ تعبيره، بهذا الدفاع عن نسب إدريس يريد شفاعة أهل البيت (العلويين)، إذ يقول "... لكني جادلت عنهم في الحياة الدنيا، وأرجو أن يجادلوا عني يوم القيامة"[٧٣]. فلو كان وصفه للعباسيين وصفاً موضوعياً فحريّ به أن يطلب أن يجادل عنه هؤلاء يوم القيامة دون غيرهم.

وإدريس (الأكبر)[٧٤] الذي نزه ابن خلدون ابنه إدريس من تهمة عدم النسب إليه، ودافع عنه وعن ابنه دفاعاً حاراً لانتمائه لآل البيت، هو أخو يحيى المعروف بصاحب الديلم أو طبرستان[٧٥]. وقد اشترك إدريس ويحيى مع ابن عمهما الحسين بن علي بن الحسن بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب[٧٦] في ثورته التي قام بها ضد العباسيين في عهد الخليفة الهادي سنة ١٦٩هـ- ٧٨٥م، وفرا عقب فشل الثورة ومقتل صاحبها في وادي فخ[٧٧]. فوصل إدريس إلى المغرب الأقصى ونجح في تأسيس دولة الأدارسة، واختفى يحيى في بلاد طبرستان ثم أعلن ثورته في عهد الرشيد، فبعث له هذا بجيش يقوده الفضل بن يحيى البرمكي الذي استطاع إقناعه بالصلح بعد أن كتب له الرشيد أماناً بخطه، ولكنه بعد أن وصل إلى بغداد "دفع به الرشيد إلى جعفر وجعل اعتقاله بداره وإلى نظره. فحبسه مدة ثم حملته الدالة على

تخلية سبيله... حرماً لدماء أهل البيت بزعمه"(٧٨)، فكان ذلك التصرف من مظاهر الاستبداد بالرأي وشؤون الحكم الذي كان سبب نكبة البرامكة فيما يرى ابن خلدون.

وقد نافح ابن خلدون في حديثه عن إدريس عن أهل البيت، أصحاب "النسب الكريم" الذي هو "شرف عريض على الأمم والأجيال من أهل الآفاق... وما عضد شرفهم النبوي من جلال الملك"(٧٩)، بعد أن أقاموا دولتهم في المغرب الأقصى. ولكنه لم يذكر يحيى، الثائر على الرشيد، بمثل ما ذكر أخاه إدريس، وأنكر على البرامكة إطلاق سراحه بما يوحي عدم رضاه عن ثورته. وذلك ما يتوافق مع رأيه في الثوار الفاشلين، فهؤلاء "يعرضون أنفسهم في ذلك للمهالك، وأكثرهم يهلكون في تلك السبيل مأزورين غير مأجورين، لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم، وإنما أمر به حيث تكون القدرة عليه قال صلى الله عليه وسلم: من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه. وأحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر"(٨٠). وجزاء مثل هؤلاء الثوار، ويحيى العلوي منهم بطبيعة الحال، "المداواة إن كانوا من أهل الجنون، وإما التنكيل بالقتل أو الضرب إن أحدثوا هرجاً، وإما إذاعة السخرية منهم وعدهم من جملة الصفاعين"(٨١). فعلى الخارج على الدولة أن يتأكد، حسب طبائع العمران الخلدوني، من وجود عصبية قوية يستند إليها لكي يضمن النجاح. أما من يفتقد مثل هذه العصبية فيجب عليه عدم الخروج لكي لا يتسبب في إثارة الفتنة وسفك الدماء دون طائل(٨٢).

على أن شرط العصبية القوية اللازمة للثائر لا ينطبق على خروج إدريس ويحيى على العباسيين، ذلك أنه قد "يحدث لبعض أهل النصاب الملكي دولة تستغني عن العصبية... وهذا كما وقع للأدارسة بالمغرب الأقصى والعبيديين بأفريقية"(٨٣). ومن ثم فإن ابن خلدون لم يصدر في تعامله معهما عن هذا الشرط، بيد أن موقفه منهما،

وهو الإطراء للأول والسكوت أو الإيحاء بالذم بالنسبة للثاني، كان يتناسب مع مجمل فكره البرغماتي المادي بصورة عامة، ويتوافق، خاصة، مع واقعيته السياسية وجذوره السلطوية من جهة أخرى.

ولا نعرف كيف استطاع ابن خلدون أن يوفق بين كل صفات التدين والتعبد والورع والتقوى والعدالة والعلم والسذاجة (الفطرة السليمة) والبداوة... الخ التي أضفاها على الرشيد، وبين أن يكون للرشيد (مضحك) ومجالس سمر؟ حيث نقل في خضم دفاعه عن الرشيد، وسيل الصفات التي خلعها عليه، أنه "قد زجر ابن أبي مريم مضحكه في سمره حين تعرض له بمثل ذلك في الصلاة لما سمعه يقرأ (ومالي لا أعبد الذي فطرني)، وقال والله ما أدري لم؟ فما تمالك الرشيد أن ضحك ثم التفت إليه مغضباً، وقال: يا ابن أبي مريم في الصلاة أيضا؟ إياك إياك والقرآن والدين ولك ما شئت بعدهما"[84]. وذلك يخالف ما أراده ابن خلدون للمؤرخين من دقة وموضوعية استثنى منهما نفسه فيما يبدو فوقع فيما وقع فيه المتشيعون (للآراء والمذاهب) من تشويه لأحداث التاريخ، إذ أن من جملة عوامل الكذب والخطأ التي أراد ابن خلدون للمؤرخين أن يبتعدوا عنها "التشيعات للآراء والمذاهب، فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخطأ أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها من الانتقاد والتمحيص فتقع في قبول الخبر ونقله"[85].

ثم أن من يتمتع بمثل كل صفات الرشيد تلك لابدّ وأن يربأ بنفسه عن مواجهة عدوه غيلة والقضاء عليه غدراً، وهذا ما لم يتورع الرشيد عنه، إذ "دس الشماخ[86] من موالي المهدي أبيه للتحيل على قتل إدريس وخلطه بنفسه وناوله الشماخ في بعض خلواته سماً استهلكه به. ووقع خبر مهلكه من بني العباس أحسن المواقع... فلم يكن منتهى قدرة الرشيد على إدريس الأكبر بمكانه من قاصية المغرب واشتمال البربر

عليه إلا التحيل في إهلاكه بالسموم"[87]. ومن ثم كان الأجدر بابن خلدون أن لا ينقل قضية تحايل الرشيد على قتل إدريس إذا كان يريد لنا أن نصدق وصفه للرشيد وأن نقتدي به كمؤرخ، ونكون مؤرخين موضوعيين لا نتشيع لرأي ولا نتحزب لجماعة، ويكون رائدنا الصدق وضالتنا الحقيقة.

كذلك كانت حجة ابن خلدون واهية حينما أراد أن يثبت للمنصور بعض الصفات التي ورثها عنه حفيده الرشيد، فأبو جعفر كان "يتورع عن كسوة الجديد لعياله من بيت المال. ودخل عليه [ابنه المهدي] يوماً وهو بمجلسه يباشر الخياطين في إرقاع الخلقان من ثياب عياله، فاستنكف المهدي من ذلك، وقال يا أمير المؤمنين عليّ كسوة العيال عامنا هذا من عطائي، فقال له لك ذلك ولم يصده عنه، ولا سمح بالإنفاق من أموال المسلمين"[88]. فلماذا يكسو المنصور عياله جديداً من بيت المال؟ هل كان لابنه عطاء ولم يكن له مثله لينفق منه على الكسوة؟ يبدو أن ابن خلدون قد (خامره تشيع لرأي أو نحلة) أنكره على غيره، فكان ذلك (غطاء على عين بصيرته من الانتقاد والتمحيص)، إذ لم يوصله إلى معرفة ما اشتهر عن المنصور من شح وتلقيب الناس له بلقب (أبي الدوانيق)[89].

وفي الوقت الذي نوافق فيه ابن خلدون على شكه في قصة العباسة أو نفيها، فضلاً عن القول بأنها سبب نكبة البرامكة، فإن من الصعب، في الوقت نفسه، قبول السبب الذي ذكره لنكبتهم، وهو "استبدادهم على الدولة واحتجانهم أموال الجباية"[90] لدرجة كان معها الرشيد "يطلب اليسير من المال فلا يصل إليه"[91]. فقد كان بمقدور الرشيد الذي أوصلهم إلى هذه المكانة وسمح لهم بجمع الثروات الطائلة، أن يحدّ من نفوذهم وثرائهم دون القضاء عليهم وقطع دابرهم بهذا الشكل الذي عزّت قسوته على الرشيد نفسه فيما يذكر بعض المؤرخين. فالقول بسبب واحد في تعليل الأحداث أمر لا يقره العمل التاريخي الموضوعي، إذ أن لكل حادث تاريخي، في الغالب، أسباباً حقيقية وأسباباً عرضية متعددة، وهي جميعاً تشكل منظومة متداخلة

ومعقدة. والأسباب الحقيقية تتفاعل في خلقها ظروف متنوعة، وتحتاج كيما تتبلور إلى مدة طويلة من الزمن. وعملية البحث في تلك الأسباب المتداخلة، الحقيقية والمباشرة (أو العرضية)، يقتضي ترتيبها ترتيباً قائماً على نظام محدد يوضح طبيعة العلاقة التي تربط بينها، وأولوية بعضها على البعض الآخر، مع إمكانية تحديد السبب الرئيس فيها أو ما يمكن تسميته بسبب الأسباب، وهو ليس بالضرورة سبباً مفرداً، إذ ربما يكون أكثر من سبب واحد. وقد أغفل ابن خلدون، فيما يبدو، كل ما تقتضيه موضوعية البحث في أسباب هذا الحادث الذي اكتنفه شيء غير قليل من الغموض، وأقدم، بجرأته المعهودة، على القطع بسبب واحد، وهو الاستبداد بأمور الحكم وأموال الدولة، مخالفاً كبار المؤرخين الذين يقررون أن سبب نكبة البرامكة مختلف فيه، وهو ليس سبباً واحداً في رأي بعض هؤلاء، بل هو أسباب متعددة[٩٢].

إهمال الدقة ومعايير الشرع

وقد استرسل ابن خلدون في دحض قصة العباسة بما أخرجه عن حدود معانيها ودلالاتها وأوقعه الإسهاب في مناقشتها في شبهة البعد عن معيار الاحتكام إلى ثوابت الشريعة، مما هو في غنى عنه. فليس في القصة ما يفيد بأن الرشيد قد أصهر إلى مولاه جعفر البرمكي وعقد له على أخته العباسة عقد زواج مستوف لشروط العقد الشرعي، ومن ثم فلا وجه للاستفهام الاستنكاري في قول ابن خلدون: "كيف يسوغ من الرشيد أن يصهر إلى موالي الأعاجم على همته وعظم آبائه"[٩٣]. وقوله فيما يتعلق بالعباسة: "كيف تلحم نسبها بجعفر بن يحيى وتدنس شرفها العربي بمولى من موالي العجم"[٩٤]. فالرشيد عقد لجعفر على أخته عقداً (صورياً) ليحل له النظر إليها في مجلسه وذلك كما يقرر الطبري والمسعودي[٩٥] وغيرهما من المؤرخين. وكما يذكر ابن خلدون عنهم أيضاً في قوله أن الرشيد "أذن لهما في عقد النكاح دون الخلوة حرصاً على اجتماعهما في مجلسه"[٩٦]. ولو أننا لا نعلم وجهاً لصحة مثل هذا العقد في أحكام الشريعة، فهو إما باطل أو لا يصح فيه شرط عدم المعاشرة.

وإذا لم يكن هنالك إصهار ولا زواج (طبيعي)، ولم يتطرق إلى ذكر هذا أحد من المؤرخين، فلا موجب إذن أن ينبري ابن خلدون لعقد مقارنة بين العباسة وجعفر ينكر فيها التكافؤ بينهما، حيث يقول: "فلو نظر المتأمل في ذلك نظر المنصف، وقاس العباسة بابنة ملك من عظماء ملوك زمانه لاستنكف لها من مثله مع مولى من موالي دولها، وفي سلطان قومها، واستنكره ولج في تكذيبه. وأين قدر العباسة والرشيد من الناس؟" [٩٧]. ويبدو أنه كان من الأسلم لابن خلدون، الفقيه وقاضي القضاة، أن يتحاشى ما قد يقبل من غيره الوقوع فيه، فلا يستخف بمبدأ التسوية العرقية الذي أقره الإسلام لأتباعه، بل وأكّد عليه.

التناقض وحقيقة الفكر الخلدوني

إن التناقض الذي لمسناه مما تقدم بين ما أراده ابن خلدون للعمل التاريخي من دقة وموضوعية ومراعاة للعقل وقواعد العمران، وبين طبيعة معالجته لبعض الأحداث التاريخية التي أوردها في مقدمته، لا يخرج، فيما يبدو، عما كانت تتصف به شخصية ابن خلدون التي وقعت تحت تأثير نزعتين قويتين متضادتين كما يرى ساطع الحصري، إحداهما نزعة السياسة والحكم والأخرى نزعة العلم والتفكير[٩٨]. ويقرر الدكتور علي الوردي أن هذا التناقض أو التضاد الذي أشار إليه الحصري يعدّ واحداً من التفسيرات العديدة لما يدعوه الوردي بـ "لغز الطفرة الخلدونية"[٩٩]. بما يعني أنه كان الدافع للإبداع الفكري لابن خلدون. ومثل هاتين النزعتين المتضادتين كانتا أيضاً، فيما نرى، وراء تناقضاته التي أشرنا إليها. بيد أن كل تلك التناقضات والأخطاء التاريخية[١٠٠] لا تقلل من قيمة التميز الذي اتصف به الفكر الخلدوني، ولا يجب أن تبخس عبقرية صاحب هذا الفكر حقها. كما أن سلبيات العباسيين لا تلغي، في الوقت نفسه، مساهمات عصرهم في بناء صرح حضارتنا العربية الإسلامية. والنقد الذي أكدنا في بداية البحث على أهميته لنهضة أمتنا أسمى قيمة وأوضح معنى لدى أصحاب العقول النيرة من التشكيك الذي قد يلمز به من قبل أهل الأهواء والجمود.

ومن ثم فإننا نرى أن ابن خلدون محق في ضرورة إخضاع التاريخ الذي دونه المؤرخون العرب المسلمون للنقد والتمحيص الذي لا يستثني أحداً من هؤلاء بمن فيهم الثقاة. ولكننا نرى أيضاً أن لا يستثنى ابن خلدون نفسه من مثل هذا النقد والتمحيص لتاريخه، وللأحداث التاريخية التي عالجها في مقدمته كأمثلة على شطط السابقين في معالجتها، لا لشيء سوى لأنه لم يكن ليمتاز، كمؤرخ، على غيره من المؤرخين.

هوامش الفصل الثالث

(١) بدوي، عبد الرحمن، النقد التاريخي، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٠، ص١٦.

(٢) لانجلوا وسينوبوس، المدخل إلى الدراسات التاريخية، ترجمه عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب النقد التاريخي، ص٧١.

(٣) لم يكن النقد في مجال التاريخ هو كل النقد الذي دعا إليه ابن خلدون، فالنقد عامة كان حجر الأساس الذي ارتكز عليه مجمل الفكر الخلدوني، فقد تميز هذا الفكر بكونه "فكراً موسوعياً نقدياً" على حدّ تعبير الدكتور محمد عابد الجابري في كتابه: العصبية والدولة... معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٤، ص٦٥.

(٤) ابن خلدون، العلامة عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي، الجزء الأول، ط٣، دار نهضة مصر، القاهرة (د.ت)، ص٢٨٣. سنشير لها بعد ذلك اختصاراً بـ(المقدمة) مع التنويه بذكر أحد الأجزاء الثلاثة التي تتألف منها هذه الطبعة.

(٥) ،

(٦) المصدر والصفحة أنفسهما.

(٧) المقدمة، ١:٢٨٢.

(٨) المقدمة، ١:٢٨٣.

(٩) المقدمة، ١:٣٣٠.

(١٠) المقدمة، ١:٣٢٨.

(١١) المقدمة، ١:٢٩٥.

(١٢) المقدمة، ١:٣٣١.

(١٣) المقدمة، ١:٢٩١.

(١٤) ،

(١٥) المقدمة، ١:٣٢٨.

(١٦) المقدمة، ١:٣١٩.

(١٧) تراجع: المقدمة، ١:٢٩١.

(١٨) المقدمة، ١:٣٢٩.

(١٩) تنظر المقدمة، ١:٣٣٠.

(٢٠) ،

(٢١) المقدمة، ١:٢٨٣.

(٢٢) ينظر: وافي، علي عبد الواحد (الدكتور)، تمهيد لمقدمة ابن خلدون، المقدمة، ١:٨٠.

(٢٣) ينظر: نفسه، ص١٢١، كاشف، سيدة إسماعيل (دكتورة)، مصادر التاريخ الإسلامي ومناهج البحث فيه، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٧٦، ص٦٠. مؤنس، حسين (د)، التاريخ والمؤرخون، دار المعارف، مصر ١٩٨٤، ص٧٧.

(٢٤) الوردي، علي (الدكتور)، منطق ابن خلدون، دار كوفان، لندن ١٩٩٤، ص١٤٧.

(٢٥) ينظر: العصبية والدولة، ص١٢٦، ١٢٨.

(٢٦) موافي، عثمان (الدكتور)، منهج النقد التاريخي الإسلامي والمنهج الأوربي، دار المعارف الجامعية، الإسكندرية ١٩٩٤، ص٢٧٥.

(٢٧) وافي، المقدمة، ١:١٢١. وينظر أيضاً: الخضيري، زينب (الدكتورة)، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة، القاهرة ١٩٩١، ص٦١-٦٤.

(٢٨) تنظر: المقدمة، ١: ٢٩٢-٢٩٣، ٢٩٦-٢٩٧، ٣٢٩-٣٣٠.

(٢٩) ويعرف بالمهدي، وهو محمد بن عبد الله بن عبد الرحمن، كان في أول أمره متقشفاً مشتغلاً بطلب العلم، رحل إلى المشرق ودرس على أبي حامد الغزالي لثلاث سنين. يرجع بعض المؤرخين نسبه إلى الحسن بن علي بن أبي طالب، وقيل بأنه بربري من قبيلة مصمودة. يعد مؤسساً لدولة الموحدين التي قامت على أنقاض دولة المرابطين. توفي سنة ٥٢٤هـ-١١٢٩م. القيرواني، محمد بن أبي القاسم الرعيني المعروف بابن أبي دينار، المؤنس في أخبار أفريقية وتونس، دار المسيرة، ط٣، بيروت ١٩٩٣، ص ١٣٤-١٣٦.

(٣٠) ، (٣١)، (٣٢)، (٣٣) المقدمة، ١: ٣١٧-٣١٩.

(٣٤) قبيلة كبيرة من قبائل البربر القاطنة في جبال الأطلس العليا جنوب المغرب الأقصى. أقامت دولة الموحدين. وهي تضم مجموعة من القبائل أشهرها هرغة وهكسورة وجنفسة وغمارة. عبد الحميد، سعد زغلول (دكتور)، تاريخ المغرب العربي، منشأة المعارف، الإسكندرية ١٩٧٨، ص٩٧.

(٣٥) ، (٣٦)، (٣٧)، (٣٨) المقدمة، ٢:٤٨٩.

(٣٩) المقدمة، ٢:٤٩١.

(٤٠) المقدمة، ٢:٤٨٩. وللتفاصيل في شرح شروط الرئاسة يراجع الجابري، ص١٨٠-١٨٢.

(٤١) المقدمة، ٢:٤٩١.

(٤٢) المقدمة، ١:٣١٩.

(٤٣) الوردي، ص٢١٧. وتنظر المقدمة، ١:٣١١، ٢: ٦٢١-٦٢٣.

(٤٤) يراجع: الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج٨، دار المعارف، مصر ١٩٧٩، ص٢٩٤.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ج٣، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت ١٩٨٨، ص٣٨٤-٣٨٦.

(٤٥) المقدمة، ١:٣٠١.

(٤٦) ورد في مسند أحمد بن حنبل قوله (ﷺ): "الخلافة ثلاثون عاماً ثم يكون بعد ذلك الملك". ينظر: مسند الإمام أحمد بن حنبل، م٥، دار صادر، بيروت (د.ت)، ص٢٢١. وورد في سنن الترمذي قوله (ﷺ): "الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك". ينظر: الترمذي، الإمام الحافظ أبو عيسى محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، ج٣، دار الفكر، بيروت ١٩٨٣، ص٣٤١. كما ذكر أبو داود في سننه أن الرسول (ﷺ) قال: "خلافة النبوة ثلاثون سنة" ينظر: السجستاني، الحافظ أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق سعيد محمد اللحام، دار الفكر، بيروت ١٩٩٠، م٢، ص٤٠١.

(٤٧) المقدمة، ٢:٥٧٨.

(٤٨) المقدمة، ٢:٥٨٦.

(٤٩) وعنوانه: (في الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية)، المقدمة، ج٢، ص٥٢١ وما بعدها.

(٥٠) المقدمة، ٢:٦٠٠.

(٥١) الجابري، ص٢٠٣، وللتفاصيل تراجع الصفحتان السابقتان لها.

(٥٢)، .

(٥٣) المقدمة، ٢:٦٠٤.

(٥٤) يراجع المبحث الذي يحمل هذا العنوان في: المقدمة، ٢:٤٩٩.

(٥٥) المقدمة، ٢:٥٨١.

(٥٦) تنظر: المقدمة، ٢:٦٠٧.

(٥٧) المقدمة، ٢:٦٠٨.

(٥٨) المقدمة، ٢:٦٠٠.

(٥٩) المقدمة، ١:٣٠٦.

(٦٠)، (٦١)، (٦٢)، (٦٣)، (٦٤) المقدمة، ١: ٣٠٠-٣٠٦.

(٦٥) المقدمة، ٢: ٥٤٦-٥٤٧.

(٦٦) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، بيروت (د.ت)، ص١٧٠-١٧١. وقد اعتمدنا في نقل هذا النص فقط على هذه الطبعة من المقدمة. وهي طبعة لم نعتمدها إلا في هذا الهامش.

(٦٧) الجابري، ص١٢٧.

(٦٨) فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة محمد عبد الله عنان، القاهرة ١٩٢٥، ص٤٧-٤٨، نقلاً عن الوردي، ص١٤٦.

(٦٩) المقدمة، ١:٣٠١.

(٧٠) المقدمة، ١:٣٠٢.

(٧١) ولد بعد اغتيال والده إدريس بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب مؤسس دولة الأدارسة في المغرب الأقصى بشهرين من جارية بربرية كانت لأبيه وذلك سنة ١٧٥هـ-٧٩١م. ويسميه ابن خلدون بإدريس الأصغر. تولى الإمارة وعمره ثلاثة عشر عاماً، في عام ١٨٨هـ-٨٠٣م. وكان من أهم أعماله بناء مدينة فاس سنة ١٩١هـ-٨٠٦م واتخاذها قاعدة لدولته. توفي سنة ٢١٣هـ-٨٢٨م. القيرواني، ص١٢٥. عبد الحميد، ج٢، ص٤٣٧-٤٤٦.

(٧٢).

(٧٣) المقدمة، ١:٣١٦.

(٧٤) هو إدريس بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب. اشترك مع ابن عمه الحسين بن علي (صاحب فخ) في ثورته ضد العباسيين خلال عهد الخليفة الهادي سنة ١٦٩هـ-٧٨٥م. وحينما فشلت الثورة هرب إدريس إلى المغرب الأقصى مع مولى له يقال له راشد، ونزل في مدينة وليله فبايعه زعماء قبيلة أوربة البربرية عام ١٧٢هـ-٧٨٨م. ثم خضع له عدد كبير من قبائل البربر مما أتاح له تأسيس دولة الأدارسة. اغتيل بإيعاز من هارون الرشيد سنة ١٧٥هـ-٧٩١م. الأصفهاني، أبو الفرج، مقاتل الطالبيين، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعرفة، بيروت (د.ت)، ص٤٧٨-٤٩١. القيرواني، ص١٢٥. عبد الحميد، ج٢، ص٤٣٠ وما بعدها.

(٧٥) أبو الحسن يحيى بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، اشترك وأخوه إدريس مع الحسين بن علي (صاحب فخ) في ثورته، وبعد إخفاقها فرّ وتجول في بعض البلدان متستراً ثم استقر في بلاد الديلم، فأمر الرشيد واليه على نواحي المشرق الفضل بن يحيى بمحاربته، فاستطاع هذا إبرام الصلح معه بشروط أقرها الرشيد وأمان منحه إياه بخطه ثم نقضه. للتفاصيل ينظر:

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الطبري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج٨، دار المعارف، ط٢، مصر ١٩٧٦، ص٢٤٢-٢٥١. الأصفهاني، ص٤٦٣-٤٨٣.

(٧٦) يكنى بأبي عبد الله، أعلن ثورته على الحكم العباسي بسبب سوء معاملة والي العباسيين على المدينة عمر بن عبد العزيز العمري للعلويين، وخرج إلى مكة فوجه له الخليفة الهادي جماعة من العباسيين على رأسهم محمد بن سليمان بن علي العباسي الذي تمكن من الانتصار عليه وقتله في وادي فخ بالقرب من الحرم المكي سنة ١٦٩هـ-٧٨٥م. للتفاصيل يراجع:

الطبري، ج٨، ط٢، ١٩٢-٢٠٤.

الأصفهاني، ص٤٣١-٤٥٥

(٧٧) وهو واد بمكة. الحموي، ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي، معجم البلدان، م٤، دار صادر، بيروت ١٩٧٩، ص٢٣٧.

(٧٨) المقدمة، ١: ٣٠٣. وللتفاصيل يراجع: الطبري، ج٨، ص٢٤٢-٢٤٣، ٢٨٩. المسعودي، ج٣، ص٣٠٨. فرج، هولو جودت (الدكتور)، البرامكة سلبياتهم وإيجابياتهم، دار الفكر اللبناني، بيروت ١٩٩٠، ص٥٩ وما بعدها.

(٧٩) المقدمة، ١: ٣١٦-٣١٧.

(٨٠).

(٨١) المقدمة، ٢: ٥٢٩، ٥٣١.

(٨٢) ناقش الدكتور علي الوردي آراء ابن خلدون في هذا الموضوع، ينظر كتابه سابق الذكر، ص٩٢-٩٣، ٢١٢-٢١٦.

(٨٣) المقدمة، ٢: ٥٢٥.

(٨٤) المقدمة، ١: ٣٠٤.

(٨٥) المقدمة، ١: ٣٢٨.

(٨٦) هو سليمان بن جرير الشماخ من موالي الخليفة المهدي العباسي، كان طبيباً ومن أكابر متكلمي الزيدية والمتعصبين لآل أبي طالب. ولكن يحيى بن خالد البرمكي تمكن من استمالته بالأموال ليقوم بمهمة اغتيال إدريس بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب في المغرب. وكان الرشيد قد عزم على إرسال جيش إلى المغرب لمحاربة إدريس، بيد أن يحيى بن خالد البرمكي أشار عليه بإمكان التخلص منه بالدهاء والحيلة فاستخدم الشماخ لهذه المهمة. وقد استطاع هذا بالفعل من دس السم لإدريس بعد أن تقرب منه وصحبه مدة من الزمن اطمأن بعدها إدريس له، فتوفي في عام ١٧٥هـ-٧٩١م.

(٨٧) المقدمة، ١: ٣١٤-٣١٥.

(٨٨) المقدمة، ١: ٣٠٤-٣٠٥.

(٨٩) عن شح المنصور يراجع: الطبري، ج٨، ط٢، ص٧٢ وما بعدها. المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، التنبيه والإشراف، دار صادر، بيروت (د.ت)، مصورة عن طبعة ليدن ١٨٩٣، ص٣٤٢. العبادي، أحمد مختار (الدكتور). في التاريخ العباسي والأندلسي، دار النهضة العربية، بيروت (د.ت)، ص٦٥.

(٩٠) .

(٩١) المقدمة، ١:٣٠١.

(٩٢) ينظر: الطبري، ج٨، ص٢٨٧. المسعودي. مروج الذهب، ج٣، ص٣٧٧. وللتفاصيل يراجع: فرج، ص٧٢ وما بعدها.

(٩٣) .

(٩٤) المقدمة، ١:٣٠١.

(٩٥) يراجع الطبري، ج٨، ص٢٩٤. المسعودي، مروج الذهب، ص٣٨٤-٣٨٦.

(٩٦) المقدمة، ١:٣٠٠.

(٩٧) المقدمة، ١:٣٠١.

(٩٨) الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مطبعة الكشاف، بيروت ١٩٤٣، ص٦٥. ولهذا الكتاب جزء ثان طبع في بيروت سنة ١٩٤٤ في المطبعة نفسها.

(٩٩) الوردي، منطق ابن خلدون، ص١٠٣ وتراجع أيضاً ص١١٠-١١١.

(١٠٠) للإطلاع على بعض هذه الأخطاء ينظر: الكردي، محمود السعيد (الدكتور)، ابن خلدون مقال في المنهج التجريبي، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس (ليبيا) ١٩٨٤، ص٣١٧.

المحتويات

الصفحة | الموضـــــــــوع

الباب الثالث